Library of The Theological Seminary

PRINCETON · NEW JERSEY

BS411
.S47
1956

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

XVII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(24-28 SEPT. 1956)

GENEROS LITERARIOS EN LOS EVANGELIOS
OTROS ESTUDIOS

MADRID
1958

Nihil obstat
DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ, Pbro.
Censor

Imprimatur
Madrid, 20 de julio de 1958
✠ JUAN, Ob. Aux. Vic. Gen.

Depósito legal. — BU - 144. — 1958

Imprenta de Aldecoa. — Burgos 17739

DISCURSO INAUGURAL

DE LA

XVI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

Y

XVII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

por el

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. LEOPOLDO EIJO GARAY

Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá,
y Director del Instituto "Francisco Suárez"

Señores Semanistas:

UNA vez más levanto mi corazón a Dios para darle gracias porque a pesar de mi ancianidad me regala con el don de venir a inaugurar estas dos Semanas de altos estudios eclesiásticos; ya gozan de Dios en el cielo varios sabios profesores que hace 16 años nos acompañaban en este acto; ya nos faltan ellos, como pronto os faltaré yo; pero me regocijo viendo que sin que hayan abandonado estas Semanas no pocos señores profesores que desde el principio les han dado luces y calor, una buena porción de jóvenes teólogos, en quienes veo el porvenir de los estudios teológicos en nuestra Patria, están ya injertados en las Semanas para que tengan siempre brotes jóvenes de frondosidad y de frutos.

Mi bienvenida a todos, a los maestros que ya desde el principio han avalorado estos nobles empeños y a los jóvenes que van a acompañarnos en lo futuro, así como a todos los asistentes. Y por anticipado doy muy vivas gracias a cuantos Sres. Profesores nos van a ilustrar con sus trabajos.

Cumplido este grato deber de afectuosa cortesía voy a presentaros —siguiendo la costumbre de los demás años— la materia que hemos escogido para estudio y discusión en estas dos Semanas.

Para la de Teología, la Mesa de Gobierno del "Instituto Francisco Suárez de Teología" ha señalado a requerimiento de algunos Profesores y después de obtener el beneplácito de los demás, un temario sumamente importante, porque versa sobre asunto tan alto y digno de nuestra atención como es la contextura, el tejido vital del Cuerpo Místico de Cristo, del Reino indestructible del Hijo del hombre que profetizó Daniel (7, 13), del *Kahal* redimido; materia tan delicada como sagrada, en cuyo estudio debemos proceder lo más objetivamente posible, no *proprio marte;* buscando la obra hecha por Dios, no proyectando sobre ella nuestro parecer y nuestros prejuicios; procurando captar la realidad para no quedar expuestos a todo viento y doctrina.

La Sagrada Liturgia nos enseñó por labios del Obispo el día de nuestra ordenación sacerdotal que nuestros Presbíteros están como prefigurados en los 70 varones escogidos de entre todo Israel para ayuda de Moisés, y en los 72 discípulos que eligió y por parejas envió Jesús a predicar antes de El con la palabra y el ejemplo; en aquellos momentos, abierto de par en par nuestro ánimo por la emoción, fuimos exhortados a ser tales que fuéramos de ayuda a Moisés y a los Apóstoles, o sea los obispos católicos, que por Moisés y los Apóstoles están figurados. Pero esa enseñanza litúrgica no nos basta; queremos la demostración escrituraria y teológica. Con leer los enunciados de los distintos puntos de estudio que hemos propuesto se alcanza su importancia. No nos proponemos terminar y dejar en clara seguridad en esta Semana el estudio de las muchas y difíciles cuestiones que encierran esos puntos; la intención que ha presidido su elección ha sido no sólo que esclarecidos Profesores los desarrollaran fundadamente sino abrir con esos trabajos y con las discusiones que provocarán entre vosotros un período dedicado a profundizar en materia tan importante, en la que tenemos todavía mucho que estudiar, a pesar de cuanto en los tratados de Ecclesia se ha escrito (y... no os parezca mal que aproveche esta ocasión para felicitar a nuestro querido y admirado P. Joaquín Salaverri, S. J., inseparable y constante compañero y maestro nuestro en estas Semanas, por su tratado de Ecclesia, tan sabiamente expuesto y documentado, tan erudito y tan al día); aun quedan muchas ideas que aclarar, fijar y demostrar, no sólo para progreso de la teología entre nosotros,

sino también para defensa de nuestra fe ante los ataques de los teólogos protestantes, y para llevar a la mente de cuantos entre ellos buscan la luz de la verdad las verdades de nuestra fe tan eficazmente demostradas que logren, con la gracia del Cielo pedida en nuestras plegarias constantemente para ellos, superar los prejuicios y prevenciones que por necesidad psicológica avasallan sus mentes, dada la natural influencia de su fe heterodoxa secularmente cultivada y personalmente abrazada y sostenida acaso con la mayor buena fe, y con más o menos integridad, como es lógico consecuencia del principio fundamental del Protestantismo.

La voz de un famoso teólogo muy autorizado entre ellos, Cullmann, produjo hace cuatro años honda emoción al reconocer el Primado de Pedro, si bien causó desengaño ver cuán escaso valor daba a su Primacía, cuán efímera dice que fue, puesto que a nadie le quedó en herencia, de suerte que la Iglesia quedó huérfana de Cabeza visible y de Obispo Primado Universal. Pero Cullmann invitaba al diálogo, rogaba la luz, pedía, aun a los católicos, que lo sacasen de error si en error estaba.

En el evangelio de San Mateo, cap. 16, versos 16-19 se traza una de las páginas más solemnes de toda la historia de Jesús. Simón, que ya antes había sido apodado Cefas, Piedra, por Jesús (Jo. 1, 42), merece que Este lo constituya en piedra fundamental de su Iglesia. Ese apodo no se extiende a los demás Apóstoles, es exclusivo de Simón, hijo de Joná; a él personalmente aplicó el concepto de piedra fundamental; pero, ¿para los cortos años que le quedaban de vida? No; para que no se entendiese que Pedro sería el fundamento por poco tiempo y que era cosa superficial y meramente episódica el fundar sobre él su Iglesia, para que no se interprete que se refiere sólo a su primera época, a sus orígenes, Jesús levanta el concepto a la solidez del fundamento que la hará indestructible y a la perdurabilidad a través de los siglos, y para que nadie creyese que daba un título meramente honorífico, promete darle a El, a Cefas, a la piedra fundamental, los más amplios poderes de atar y desatar y la ratificación en los Cielos de cuanto ate y desate. Cierto que todos los Apóstoles son fundamento de la Iglesia (Eph. 2, 20), ciertamente todos ellos podrán atar y desatar (Mt. 18, 18; Jo. 20, 23), todos ellos regirán y gobernarán en Su Iglesia; pero no menos cierto que sólo a Simón

Bar Jona apodó Cefas y lo declaró piedra fundamental; tan sólo a él encargó de dar firmeza a los demás Apóstoles. Los labios de Jesús que en los Evangelios aparecen tan parcos en hablar de la organización de su Reino, pronuncian solemne y categóricamente las palabras que a Simón convierten en piedra fundamental del edificio que será indestructible y perenne a través de los tiempos hasta la consumación de los siglos.

Porque el Kerygma evangélico responde al Kerygma de la predicación ordenada a la santificación de los fieles, se explican muchos silencios de los escritos neotestamentarios; si los Evangelios hubiesen sido escritos para adoctrinar en la disciplina y el gobierno jerárquico de la Iglesia contarían muchas cosas y darían muchas más enseñanzas de Jesús que desde la edad apostólica han sido indefectiblemente observadas y cumplidas. Pero el mismo solemnísimo pasaje de Mt. 16, 16-19 encauza el razonamiento para comprender su alcance.

El "Tú eres Pedro" está íntimamente ligado con la confesión que Pedro acaba de hacer, y ésta lo está con la mesianidad de Cristo, el cual había preguntado: ¿Quién dicen que es el Hijo del Hombre? Conocidísima de todos era la profecía de Daniel (Daniel 7, 13-14): "He aquí que venía entre las nubes del Cielo uno que parecía el Hijo del Hombre, quien se adelantó hacia el anciano de Dios y le presentaron ante él. Y diole éste la potestad, el honor y el reino; y todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán a él: la potestad suya es potestad eterna que no le será quitada, su reino es indestructible."

En los vaticinios mesiánicos aparecen siempre juntos el Mesías y su pueblo. Grande es la luz que esto da para comprender el "tú eres Cefas"; el Hijo del hombre, Cristo Jesús, anuncia a Pedro que sobre tal piedra edificará su Iglesia, es decir, fundamentará su pueblo elegido. Más tarde pero todavía en el siglo I, la llamada Epístola de Bernabé, rememorando una escena que no parece sino ésta de Mt. 16, 18 dice: "para realizar lo prometido a los padres, preparando El mismo para Sí un pueblo nuevo cuando vivía sobre la tierra... el elegir sus Apóstoles, los que habían de predicar su Evangelio... entonces manifestó claramente que era el Hijo de Dios" (R. 31).

Esa Iglesia que fundará sobre Pedro es su pueblo, el pueblo indestructible del Hijo del hombre, el pueblo del Mesías; ese atar y desatar es la potestad de juzgar a su pueblo. Cuando sea llegada la hora dirá a los Apóstoles: "Me ha sido dada toda potestad en el cielo y sobre la tierra; id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar cuantas cosas os ordené, y sabed que estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos" (Mt. 28, 18-20). Enseñadles a guardar todas las cosas que os ordené: las verdades de fe, de moral, de ritos, de disciplina, las relaciones jerárquicas, la celebración eucarística, lo sacramental: lo que os ordené. Se dirá: ¿pero dónde consta eso en las Escrituras? Ah, qué equivocado es el criterio de no aceptar más que lo que expresamente consta en ellas. No es acertado el no admitir nada que no haya enseñado Jesús por medio de los Evangelios o las Sagradas Letras. Quien tenga por exclusiva norma ese criterio ya no se atiene a todo lo que enseñó Jesús; porque Jesús dejó por enseñar cosas que habría de enseñar el Espíritu Santo: "Ipse vos docebit omnia" (Jo. 14, 26); "cuando El viniere, el Espíritu de verdad, os enseñará toda verdad" (Jo. 16, 13).

Los católicos creemos con mucha razón que Jesús ha enseñado a su Iglesia cosas que no están expresamente en las Escrituras. Y como sabemos que El está y estará siempre con ella y que Su Espíritu Santo la guía, la misma práctica de su vida nos muestra las enseñanzas divinas que ha recibido.

La Iglesia, pueblo del Mesías prometido es una sociedad, y no se entienden bien las palabras de Jesús acerca de ella si no se les da el alcance social. Con razón dijo un afamado teólogo protestante que Cullmann no tuvo en cuenta la realidad sociológica de la Iglesia. Porque si bien la Iglesia, por voluntad divina, como reconoce Cullmann, tiene por finalidad a través de los tiempos la vida del más allá, es indudable que para vivir y conseguir sus fines tiene que vivir como sociedad en la tierra, y no perduraría sin las condiciones esenciales de existencia comunes a toda humana sociedad. Los fines soteriológicos de la Iglesia, que trascienden sobre toda organización puramente humana, no deben deslumbrarnos de suerte que no veamos los elementos vitales de

toda sociedad humana que tiene que adoptar la Iglesia para perdurar en el tiempo.

Y uno de esos elementos es que en los puestos de mando tiene que haber sucesión, y que si Cristo prometió asistencia perenne a la Iglesia, la ejerció al principio por medio de sus Apóstoles y muertos éstos la sigue ejerciendo por medio de sus sucesores.

El mismo Cullmann reconoció que la primacía de Pedro habría de transmitirse por sucesión; por eso, al abandonar Pedro Jerusalén, dice que le sucedió en la primacía Jacobo, el hermano de Jesús.

Una de las pruebas de la Primacía de Pedro la ve, con razón, Cullmann en las palabras de Lc. 22, 31: "Simón, Simón, mira que Satanás cavila para zarandearos como a trigo; pero yo he orado por ti para que tu fe no desfallezca, y tú una vez convertido confirma a tus hermanos". Está llamado Pedro a ser y lo será por la divina eficacia de la oración de Jesús, quien sostenga a todos los demás Apóstoles. Sustituídos estos por sus sucesores ¿a quién sino al sucesor de Pedro tocará confirmarlos?

En vano se dice que lo esencial de los Apóstoles fue dar testimonio de la resurrección de Jesús, como testigos presenciales que eran de Jesús resucitado. Eso es muy verdad, pero no lo es menos que a ellos mismos ordenó Jesús que enseñaran a todas las gentes hasta los confines de la tierra y bautizarlas, y les dio poderes autoritativos de atar y desatar; en ser testigos *presenciales* no les podrán suceder a lo largo de los siglos, pero sí en el ejercicio de esos poderes y en el cumplimiento de tan sagrados deberes.

Y a esto responde la realidad histórica: muertos los Apóstoles no quedó rota y disgregada ni huérfana de autoridad la Iglesia; quedaron en cada iglesia particular los que los mismos Apóstoles habían puesto al frente de ellas (buen testimonio dan las Epístolas Pastorales de San Pablo) y además, aunque ya él solo, el sucesor de Pedro, con autoridad unitiva y suprema sobre todos, para apacentar todo el rebaño de Jesús, para confirmar a todos en la fe, para que nunca faltara la solidez de la piedra.

La escasez de datos históricos suficientemente explícitos acerca de la organización y la disciplina gubernativa de la Iglesia en el siglo apostólico, ha sugerido a los protestantes la expresión

de que, antes de que hubiese un cristianismo, hubo varios cristianismos; frase que les es grata, porque justifica de algún modo la disidencia en que ellos viven no sólo respecto de Roma sino también entre sí mismos, pero frase que es desmentida por todos los reflejos y ecos de la primitiva Iglesia que nos conservan los documentos literarios de los siglos I y II; en todos ellos se manifiesta la unidad de fe y de régimen y la catolicidad de la Iglesia; en todos ellos aparece cumplido el deseo de Cristo *ut sint unum* y su mandato *docete omnes gentes*. Véase alguna muestra: "Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal, para perfeccionarla en tu caridad". (R. 7, de la Didaqué). San Clemente Romano reprendiendo a los de Corinto: "¿Acaso no tenemos un Dios y un Cristo y un Espíritu de gracia derramado sobre nosotros, y no es una la vocación en Cristo?" (R. 23). San Ignacio de Antioquía escribía a los de Esmirna: "Jesucristo ha alzado su estandarte en favor de sus santos y de sus fieles, ya sean judíos ya gentiles, unidos en un mismo cuerpo que es su Iglesia" (R. 62); "donde se presente el Obispo allí está la muchedumbre como si estuviese Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica" (R. 65); y a los de Efeso: "Por sentencia del Padre es Jesucristo nuestra inseparable vida, y así por sentencia de Jesucristo son constituídos los obispos por los países de la tierra" (R. 38).

Esa Iglesia una y extendida por la tierra, con fieles ya judíos ya gentiles, aparece jerárquicamente organizada por mandato de Jesucristo incluso en lo ritual y sagrado ya en el siglo I; San Clemente Romano a los de Corinto: "Debemos hacer ordenadamente todo cuanto el Señor nos mandó hacer en tiempos establecidos. Debemos ejecutar las obligaciones y los oficios sagrados no a capricho ni desordenadamente sino como mandó, en tiempos y horas determinados... Al Sumo Sacerdote, pues, le están atribuídos sus oficios, a los sacerdotes les está señalado su puesto, y los levitas se ocupan en sus ministerios. El hombre lego ceñido está con preceptos legos" (R. 19).

De ese mismo siglo I consta documentalmente cuán grande era la autoridad episcopal y que la del presbiterio era tenida por pareja de la de los Apóstoles. Se lee en la Didaqué: "Constituid para vosotros obispos y diáconos dignos del Señor, varones apacibles, no deseosos de dinero, veraces y probados; para vosotros

ministran también ellos el ministerio de los profetas y los doctores. No los desprecies, porque ellos son honrados entre vosotros a la par que los profetas y los doctores" (R. 9), donde es de notar que por entonces por la palabra "profetas" y por "presbiterio de la Iglesia" entendían a los Apóstoles (R. 57); y así en los primeros años del II escribía San Ignacio de Antioquía en su Epístola ad Magnesios: "Os exhorto a que procuréis hacerlo todo en la concordia de Dios, presidiendo el Obispo en el lugar de Dios, y los presbíteros en lugar del senado apostólico" (R. 44); y en su Epístola ad Trallianos: "Pues estáis sometidos al Obispo como a Jesucristo, os veo viviendo no según el hombre sino según Jesucristo... es necesario que, como lo practicáis, nada hagáis sin el Obispo, mas también estéis sumisos al presbiterio como a apóstoles de Jesucristo; ...veneren todos a los diáconos como a Jesucristo; así como al obispo que representa al Padre, y a los presbíteros como a senado de Dios y Concilio de los Apóstoles; sin eso no se llama Iglesia" (R. 48, 49). Y a Policarpo: "Obedeced todos al obispo como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los Apóstoles; reverenciad a los diáconos como mandato de Dios" (R. 65); no hay duda que éstos eran los sentimientos de toda la Iglesia, que al fin y al cabo no era sino cumplir el mandato de San Pablo a los de Tesalónica: "Os rogamos, hermanos, que reconozcáis a los que trabajan entre vosotros y os gobiernan en el Señor y os instruyen, y que los estiméis en el más alto grado con amor a causa de su obra" (I Tes. 5, 12).

Acabo de trazaros, Sres. Semanistas, el cuadro de fondo de cuanto va a ser objeto de vuestro estudio en esta XVI Semana de Teología; someramente he expuesto los datos escriturarios y documentos históricos más antiguos, casi todos del siglo apostólico, de una Tradición que luego se ha perpetuado hasta nuestros días. Sobre esos elementos toca al teólogo discurrir y en efecto discurren los maestros de Ecclesiología. Pero, como ya os dije, todavía quedan por indagar tanto en la Escritura como en la Tradición datos que nos iluminen para discernir con certeza y claridad las calidades y potestades específicas de los doce Apóstoles y de San Pablo, tan peculiares de ellos que no se han de encontrar en sus sucesores, hasta el punto de que, como todos reconocemos, cerrada con la muerte de San Juan la era apostólica, demos por ter-

minada y completa la Revelación cristiana, de la cual el episcopado sucesor es sólo el custodio y Maestro, con potestad de interpretar y declarar, pero no de dar nueva revelación.

Vosotros, Sres. Profesores, con vuestra ciencia y vuestra fidelidad al Sagrado Magisterio nos expondréis las doctrinas que ansiamos escuchar de vuestros labios.

* * *

En nuestra XVII Semana Bíblica, que tenemos a continuación de la Teológica, porque entendemos que no se deben aislar unos de otros estos estudios teológicos y bíblicos, seguimos este año pensando y discutiendo acerca de los Géneros Literarios de los Libros Sagrados. Procuramos profundizar en esta materia, pero teniendo siempre por norma y cauce las decisiones del Supremo Magisterio, y, aunque sin perder de vista que muy por encima de la acción del hagiógrafo está la intención y la acción del autor principal, Dios inspirador, nos esforzamos en conocer cada vez mejor los elementos de actividad del hombre inspirado.

El primer punto de estudio de este año es una relativamente nueva aplicación de la llamada Historia de las Formas a los Cuatro Evangelios. Dos partes comprende este primer punto: a) qué influjo ha tenido la predicación oral de los Apóstoles en la redacción escrita de la vida, los hechos y las enseñanzas del Divino Maestro, y b) hasta qué punto se puede admitir la aplicación, por atenuada que se pueda presentar, del sistema cuya etiqueta dice "Desmitización", o sea ablación, purgación, de todo género de mitos, con objeto de lograr captar el verdadero, genuino y puro concepto de las enseñanzas de Jesús.

Como todos Vdes. saben, nació la Desmitización (Entmythologisierung) de las vivas ansias de un profesor protestante en cuya mente se juntaba la repulsa de todo lo milagroso y suprarracional que se encuentra en la divina revelación cristológica escrita y que el criticismo racionalista tiene por absurdo, con cierto noble afán de que la genuina revelación contenida en los Evangelios fuese abrazada por el mundo moderno, que dicho Profesor supone ser racionalista incorregible. Bultmann cree en una revelación divina a la humanidad pero que, hecha hace 2.000 años, aparece revestida

de conceptos inadmisibles para la humanidad del siglo XX; en consecuencia propone y defiende, y con él sus discípulos apasionados, que hay que despojar al Evangelio de toda esa ganga que desde su origen envuelve a la revelación cristológica; hay que arrancarle todos los mitos y encontrar en él el corazón, la verdad de Cristo que Dios quiso revelar para todos los tiempos, y así la crítica racionalista lo aceptará; esa verdad es lo que llama Bultmann el Kerygma evangélico.

Poco o casi nada habrá que detenerse para demostrar que esa doctrina es inadmisible. Salta a la vista que el verdadero mito que hay que desautorizar lo constituye ese hombre del siglo XX omnisciente, omnipotente, dominador de la naturaleza que no puede admitir por absurdas la encarnación y la resurrección; y no menos claro es que "desmitizado" de esa suerte el Evangelio no queda de Cristo Jesús cosa que valga la pena de que lo acepten los positivistas descreídos.

Pero a fuerza de contactos y tal vez de nobles afanes de penetración salvadora, de irenismo naturalista, ha nacido otra Desmitización atenuada, en la cual debemos fijar la atención. Como Bultmann contrapuso el Kerygma evangélico, el corazón de la divina revelación cristológica, a los mitos religiosos de judíos por una parte y de gnósticos por otra, que forjaron, dice él, hace 2.000 años el Evangelio, así otros protestantes contraponen el Kerygma, el pregón de Jesús a la predicación y catequesis de los Apóstoles, el Kerygma apostólico. La vida, los hechos, las enseñanzas de Jesús —dicen— han sido puestos por escrito envolviéndolos en los prejuicios y doctrinas sectarias del credo religioso de la primitiva Iglesia.

Ante la postura de Bultmann se ha levantado esta pregunta: Sus análisis históricos y exegéticos ¿le han permitido descubrir en el texto del Evangelio, cuyo fondo histórico reconoce, lo esencial del Kerygma divino genuino, y le autorizan su programa de interpretación desmitizadora? ¿No se debe ante todo fijar con seguridad lo que es mito y lo que es historia en el Nuevo Testamento? La interpretación existencial que da Bultmann a la escatología neotestamentaria ¿está en el fondo del texto evangélico? Y así frente a su desmitización se ha presentado esta otra: el mito que hay que arrancar al Nuevo Testamento es la transformación

que la figura de Jesús ha padecido; lo que queda de útil de la teoría bultmanniana es su concepto fundamental de la historicidad de Jesús y de la palabra de Dios por medio de Jesús. En los Evangelios —han dicho— la historicidad de los sucesos ocurridos, de las enseñanzas de Dios por Jesús, carece de historicidad documentaria porque —y aquí se transforma la desmitización bultmanniana en otra que está haciendo más estragos— los Evangelios no son narraciones objetivas de lo que Jesús hizo y dijo sino interpretaciones y comentarios de ello; los Evangelios exponen lo que los Apóstoles predicaban de Jesús; la pura historia de Jesús se mezclaba con lo que los predicadores apostólicos enseñaban a los primeros creyentes. La fundamental desmitización —terminan diciendo— debe ser descartar de los textos evangélicos lo que la primitiva Iglesia puso interpretando a Jesús.

Y esa semilla el viento la ha traído del campo protestante al católico y hay que ponerse en guardia frente a ella. Digo ponerse en guardia con las armas del estudio sereno y ahincado y con el espíritu alerta para atenerse a las enseñanzas ya dadas o a las que dé el Magisterio.

Ya hay autores católicos que si bien presentando como hipótesis algunos pareceres suyos y echando por delante que la noción de inerrancia admite matices y modalidades que pueden variar según los Géneros Literarios, publican trabajos cuya conclusión es que lo narrado en tal o cual pasaje evangélico no es precisa y ajustadamente lo que ocurrió, ni tales palabras puestas en labios de Jesús fueron pronunciadas por El, sino el Evangelista forjó y escribió allí una escena más o menos real, más o menos ficticia, para inculcar lo que debían sentir los fieles, palabras de ritos nacidos años y años después de ocurrir el hecho evangélico, ideas posteriores a Jesús desarrolladas en la Iglesia primitiva. A esa escenificación y a esas palabras que nunca Jesús pronunció y que aparecen luego en sus labios llaman algunos Kerygma apostólico, del cual habría que desmitizar el Evangelio para encontrar el genuino Kerygma evangélico.

¡Alerta! ¿Cómo no ha de suscitar recelos y exigir cautela, todo, lo que tienda a disminuir la inerrancia?

Pongamos un ejemplo tomado de la realidad:

Al Evangelista San Lucas, empezando por decir que no inventa nada ni da por hechos reales los que nunca hayan existido, se le aplica un género literario en virtud del cual no falta a la verdad aunque desfigure los hechos llenándolos de intención, de alcance y color que se dice que los hechos no tuvieron. Se le atribuye el impregnar la narración de Kerygma apostólico que no existió sino mucho después de la fecha en que los hechos ocurrieron; y que la narración no es una simple narración objetiva sino una instrucción religiosa que, siendo ajena y posterior, da a los hechos un carácter y valor doctrinal que responde no a realidad histórica sino a una finalidad subjetiva del historiador. ¿Puede salvarse la verdad histórica, puede quedar a buen seguro la integridad de la inerrancia de la sagrada página, si se admite que entre los hechos tal como ocurrieron y esos mismos hechos tal como los presenta el hagiógrafo hay real distinción? En la escena de Emaús ¿puede San Lucas poner en labios de Jesús y de los dos discípulos gran cantidad de palabras e ideas que ellos no pronunciaron y que el evangelista toma de la posterior predicación pascual de la Iglesia, que se supone y se afirma que es una superestructura posterior y ajena a la realidad objetiva del hecho narrado? ¿Deja íntegramente a salvo la verdad y la inerrancia el sostener que San Lucas traza "un cuadro más ficticio que real"?

Uno de los más importantes puntos que vais a estudiar en esta Semana es si la composición inspirada de los Evangelios sinópticos tiene por fuente única y exclusiva la predicación apostólica, o si hubo además de este Kerygma, textos, narraciones más o menos completas, más o menos autorizadas, más o menos extensas y extendidas, en que ya desde el principio se recogieron por escrito hechos y dichos del Divino Maestro, que fueron conocidos y total o parcialmente utilizados por los evangelistas. Como quiera que sea, nuestra fe nos enseña que los Evangelios son libros inspirados; su redacción es una parte del testimonio que Jesús predijo que había de dar de El el Espíritu Santo (Jo. 15, 26). Cosa clara es que el haber utilizado los evangelistas esas fuentes orales o escritas no obsta ni lo más mínimo a la divina inspiración y es laudable trabajo inquirir acerca de tales fuentes y averiguar cuanto se pueda acerca de ellas. Pero a veces en estos estudios se nota un tufillo de contagio criticista que no es edificante. Algunos exé-

getas ya protestantes ya también católicos se trazan sus esquemas, los más humanizados que sea posible, como si no hubiera más criterio que el de la humana razón, como si se padeciese contagio racionalista, y presupuestos ya esos esquemas, realizan una exégesis sujeta a prejuicios, y tuercen y retuercen a veces los textos inspirados para acomodarlos a su criterio, en vez de acomodar su criterio a los textos. Así, por ejemplo, en vez de ver en los textos fiel reflejo de hechos reales objetivos anteriores al Kerygma apostólico, hechos de los que este Kerygma fuese esclavo, suponen una predicación humanamente interesada y sectaria, deformadora de los hechos originales, y a la cual se acomodó más tarde la pluma de los hagiógrafos; y si Cristo aparece comiendo con sus Apóstoles después de la resurrección, no ven en la narración de esas comidas más que un eco de posteriores prácticas litúrgicas, de los conceptos teológicos y del ambiente doctrinal fijado en fórmulas estereotipadas desde la primera Carta de San Pablo a los Corintios, y en especial ven un reflejo de la liturgia eucarística, aunque en los textos evangélicos no figure la copa de vino y a veces ni siquiera el pan. En resumen: en la palabra escrita no ven narración fiel de los hechos que luego fueron objeto y materia de ajustada predicación, sino antes ecos de una predicación que se proyecta en lo escrito deformando los hechos.

De San Marcos enseñó San Papías que de la predicación de San Pedro compuso su Evangelio (R. 95); pero ¿puede admitirse que ya el príncipe de los Apóstoles deformó en Kerygma los hechos y los dichos de Jesús? Mas no puede decirse lo mismo de San Lucas respecto de San Pablo; no se limitó a recoger lo que éste enseñaba de la vida de Jesús sino puso diligente cuidado de ampliarlo con sus investigaciones personales, como lo asegura en el prólogo de su Evangelio: Entre los muchos que emprendieron el trabajo de coordinar las cosas de que fueron testigos oculares los que luego fueron ministros de la predicación, él se propuso investigarlas todas escrupulosamente desde su origen, para que así hubiese segura certeza (ασφάλεια) de la enseñanza recibida. ¿Iba a tener por fuente principal esas enseñanzas sectarias, esa catequesis deformadora de Jesús, esos conceptos teológicos, esas doctrinas que se suponen forjadas posteriormente por la predica-

ción? Habría petición de principio. El y San Juan son los evangelistas que menos dependen del Kerygma apostólico, Juan por íntimo conocedor de los hechos reales, Lucas por el más averiguador e investigador de los mismos. Ante los ojos de la crítica lo que demuestra la investigación de San Lucas es la ασφάλεια la seguridad de que el Kerygma apostólico no deformó la verdadera figura de Jesús, sino que era esclavo del Kerygma evangélico.

Este evangelista que tanto trasciende sobre el Kerygma apostólico es el que en dos líneas nos asegura un hecho de Jesús que explica ese Kerygma dándole todo el valor que tiene de enseñanza del Divino Maestro; todo cuanto el criticismo racionalista encuentra de nuevo en las enseñanzas apostólicas no es sino enseñanza de Jesús: fue el mismo Jesús quien a los Apóstoles "abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras" (Lc. 24, 45).

¡Que El, queridos Profesores y Semanistas, no dé a todos la gracia de su luz para que acertada y fielmente conozcamos cuanto referente a las Escrituras del Viejo y del Nuevo Testamento necesitamos entender!

I

GENEROS LITERARIOS EN LOS EVANGELIOS

R. P. CLAUDIO GANCHO HERNANDEZ, O. F. M.
San Juan de los Reyes. Toledo

LAS CITACIONES DEL A. T. EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS Y EN LOS RABINOS

SUMARIO

Introducción

I. Citaciones en los Evangelios.

A. La estructura de las citas evangélicas.
B. Elemento formal de las citas evangélicas.

II. La exégesis rabínica.

III. Ensayo comparativo.

INTRODUCCION

INFLUJO DEL A. T. EN EL N. Y SUS CAUSAS

ES evidente el influjo que los libros del A(ntiguo) T(estamento) han ejercido sobre los del Nuevo. Hay una tradición viva que nutre de su savia los escritos más recientes, una especie de canon por dentro que aúna toda la producción literaria de los hagiógrafos a lo largo de los siglos.

Un fenómeno que se debe al hecho fundamental de la unidad de la Revelación y al carácter tradicional del oriental y, en concreto, del judío; y judíos son todos los escritores del N. T., con excepción de Lucas, que, sin embargo, religiosamente fue discípulo de Pablo, "hebreo de hebreos" (Fil. 3, 5) y "emulador de las tradiciones paternas (Gal. 1, 14).

El escritor judío del N. T. se siente ligado a sus predecesores en el ideario y hasta en el estilo (1), del mismo modo que se siente ligado a ellos por un instinto de raza y por idéntica creencia religiosa.

Podrán discutirse las influencias más o menos probables de otras literaturas en la Biblia, lo que no puede ponerse en tela de juicio es el influjo constante que la Biblia ejerce sobre sí misma. No sería difícil tejer un elenco de expresiones que viven idénticas desde el Gn. hasta el Apc., expresiones consagradas que el escritor reciente no se atreve a tocar, porque las sabe canonizadas por Moisés y los profetas y valoradas con el asentimiento de la comunidad de Yahveh.

---

(1) Cfr. el evangelio de la infancia de Lc., donde, como recientemente observaba Muñoz Iglesias, aparece evidente el influjo estilístico de I Sam. Est. Bib. 13 (1954), 300 ss.

Además, estas como constantes literarias no son más que la expresión adecuada de otras constantes históricas de las que son exponente lógico. Yahveh, su poder, su misericordia y providencia sobre Israel, su juicio contra las naciones, sus sentimientos de justicia, etc., etc., son realidades persistentes que actúan a través de todos los tiempos en la comunidad hebrea y en los escritores sagrados, hijos de su pueblo y de su tiempo.

Las ideas nuevas que van apareciendo en el progreso constante de la Revelación encuentran ya los viejos moldes de expresión en que vaciarse, y así vemos realidades nuevas en el N. T. que vienen expresadas con términos arcaicos, si es que puede hablarse de arcaísmo en un pueblo cuya más viva actualidad es conservarse viejo y tradicional.

Si los libros del N. T. más que a la ideología individual son debidos a la ideología comunitaria que ha vivido antes las realidades e ideas que serán después consignadas por escrito, podremos percibir en tales escritos un eco mucho más tradicional si cabe, oiremos en ellos abundantes resonancias pretéritas. Tal es el caso de nuestros Evangelios.

Y si a estas razones histórico-sicológicas agregamos otras de tipo filológico, tales como pobreza de lenguaje, lentísima evolución semántica de determinadas palabras y expresiones, tendremos para el escritor neotestamentario un campo mucho más reducido y del que nace una como necesidad de repetir términos ya aparecidos en los libros del A. T., que prácticamente eran los únicos que formaban la literatura nacional y los que gozaban del monopolio en la formación religiosa del pueblo y sus doctores.

Nada, pues, de extrañar ese substrato viejotestamentario casi constante que observamos en los libros del N. T. y que han hecho evidente Dittmar y Hühn (2). El problema adquiere nuevos perfiles y matices cuando el escritor del N. T. no sólo es tributario cuasi inconsciente de los escritores antiguos, sino que además tiene a gala recurrir explícitamente a los libros santos para corroborar su opinión a describir un episodio histórico.

En sí mismo es éste un procedimiento literario común a todas las literaturas y cuya mayor frecuencia en los escritores del N. T. se debe, sin duda alguna, en términos generales al argumento religioso del que escriben casi exclusivamente; un argumento que no es posible crear, sino aceptar tal como se presenta y con esa postura espiritual con que

---

(2) *Vetus Testamentum in Novo*. Göttingen, 1903. — *Die altestamentliche Citate und Reminiscenzen im Neuen Testamente*. Tübingen, 1900; en la pág. 270 ofrece Hünn el catálogo referente a los evangelios: Mt. citas 50, reminiscencias 437; Mc. 23, 204; Lc. 25, 474; Jn. 15, 364, respectivamente.

recibe todo creyente la presencia y la palabra de Dios. No cabe duda que la idea religiosa lleva consigo de hecho un lenguaje específico, hierático, en el que ordinariamente viene presentada.

Nuestro estudio va a tratar de estas relaciones explícitas de los Evangelios con el A. T.; vamos a considerar las citaciones evidentemente intencionadas que los sinópticos hacen de los escritos viejotestamentarios.

El problema, tan viejo como la exégesis cristiana, ha cobrado últimamente renovada actualidad, como lo atestigua la abundantísima bibliografía que continuamente va apareciendo desde todos los campos de la exégesis moderna con actualidad agudizada por el problema de los géneros literarios que podríamos llamar "nuestro problema exegético".

Haciéndose eco de estas voces, la Semana Bíblica Española ha querido presentar el tema al estudio y discusión de los escrituristas españoles, y es el que nosotros abordamos después de haber hojeado gran parte de la producción moderna (3).

---

(3) Entre la abundantísima bibliografía sobre el tema citamos solamente la que nosotros hemos utilizado: ALLEN, W. C., *The Old Testament quotations in st. Mt. and st. Mc.*, ExpTimes 12 (1900-1901), 187-189, 281-285. — BACON, W. B., *He opened to us the Sscriptures*. New York, 1923. — BONSIRVEN, J., *Les Enseignements de Jésus-Christ*[8], París, 1950; id. *Thélogie du Nouveau Testament*, París, 1951. — CERFAUX, L., *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, EphThLov 25 (1949), 565-576; id. *Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes*. "Mellanges Goguel", 1950. — CLEMEN, A., *Der Gebrauch des A. T. in den neutl. Schriften*. Gütersloh, 1895. — COPPENS, J., *Les Harmonies de deux Testaments*. Tournai-París, 1949. DUPONT, J., *L'utilisation apologétique de l'A. T. dans les discours des Actes*, TphThLov 29 (1953), 289-327; id. *Les pélerins d'Emmaüs* (Lc. 24, 13-35), "Miscellanea Biblica B. Ubach" (1953), 349-374. — FEINE, P., *Theologie des N. T.*[2], Leipzig, 1911. — FERNÁNDEZ, A., *De Interpretatione*, "Inst. Biblicae", I. Roma, 1951. — HAERING, TH., *Das A. T. im Neuen*, ZNtW 17 (1916), 213-227. — HÄNEL, J., *Der Schriftbegriff Jesu*. "Studien zur Kanongeschichte in religiösen Beurteilung des A. T". Gütersloh, 1919. — JOHNSON, SH., *The biblical quotations in Mt.*, HarvThR 36 (1943), 135-153. — LAGRANGE, M.-J., *Evang. selon st. Mt., Evang. s. st. Lc.* París, 1948. — MALDONADO, J., *Commentarii in Quatuor Evangelistas*. Lión (Cardon), 1615. — MANSON, T. W., *The argument from Prophecy*, JThSt 46 (1945), 129-136. — MASSEBIEAU, E., *Examen des Citations de l'A. T. dans l'Évang. selon st. Mt.* París, 1885. — SCHLATTER, A., *Der Evangelist Mtthäus*. Tübingen, 1929. — GRUNDMANN, *deí...* TheolWört (Kittel), II. — SCHRENK, *grapho, graphé...*, ib. I, 742-773. — SPERBER, A., *New Test. and Septuagint*, JBL 59 (1940), 193-293. — STANLEY, D. M., *Études matthéennes: L'entrée messianique à Jerusalem*, ScEccl 6 (1954), 93-106. — STENDAHL, K., *The School of st. Mt. and its Use of the O. T.* Uppsala, 1954. — STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*. Munich, 1924-1929. — TASKER, R. V. G., *The O. T. in the N. T.* Londres, 1946. — VENARD, L., *Citations*, DBS II, 23-51; id. *Utilisation de l'A. T. dans le Nouveau*, "Initiation Biblique". París, 1948. — TURRADO, L., *¿Se demuestra la existencia del "sensus plenior" por las citas que el N. T. hace del A.?*,

I

CITACIONES EN LOS EVANGELIOS

A. LA ESTRUCTURA DE LAS CITAS EVANGELICAS

A través de toda nuestra disquisición perseguimos captar la mente de los sinópticos —San Juan va estudiado en otra ponencia— respecto del A. T., y es en función de ella que nos detendremos en lo que pudiéramos llamar el elemento "material" de las citaciones; es decir, todo aquello que tiene relación directa con el texto en sí mismo, con "la letra (2 Cor. 3, 6) en su corteza externa, incluyendo ahí el catálogo de las mismas, las fórmulas introductorias, el texto original del que han sido tomadas.

Pero no estudiaremos más que las citaciones *explícitas,* entendiendo por tales aquellas que hacen una llamada expresa al A. T., aun cuando no se siga texto alguno literal aducido. Son, pues, explícitas también las alusiones "generales" que no miran a determinado texto en concreto. Y es que para nuestro intento son de gran valor por revelarnos también la mentalidad de los hagiógrafos sobre la vieja Escritura. Por otra parte, el estudio de las alusiones aún implícitas nos llevaría demasiado lejos, porque no hay apenas versículo del N. T. que no esté bordado sobre el cañamazo de giros y expresiones veterotestamentarias.

Siguiendo este criterio, damos a continuación el catálogo de las citas en cada uno de los evangelistas:

Mt. 1, 23; 2, 6, 15. 18. 23; 3, 3; 4, 4. 6. 7. 10. 15; 5, 17. 21. 27. 31. 33. 38. 43; 8, 17; 9, 13 (= 11, 7); 11, 10; 12, 18; 13, 14. 35; 15, 4. 8; 19, 5. 18 s.; 21, 5. 13. 16. 42; 22, 24. 32. 37. 39. 44; 24, 15; 26, 31; 27, 9-10. 46; 26, 54 ss.

Mc. 1, 2 s.; 4, 12; 7, 6 s., 10; 9, 12; 10, 4 s., 19; 11, 17; 12, 10. 26. 30. 36; 14, 21. 27. 49.

Lc. 2, 22 s., 27. 39; 3, 4; 4, 4. 8. 10. 12. 17 ss.; 7, 27; 8, 10; 10, 26; 18, 20, 31; 19, 46; 20, 17. 37. 42; 21, 22; 22, 22; 23, 37; 24, 25 ss., 44 s.

"XII SemBibEsp". Madrid (1952), 331-378; id. CB 10 (1953), 293-299. — WIKENHAUSER, A., *Einleitung in das N. T.* Friburgo, de Br., 1953. — ZERWICK, M., *Graecitas biblica*[2], Roma, 1949. — BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*[3]. Berlín, 1937. — ZORELL, F., *Lexicon Graecum N. Ti.*[2], París, 1931. — PANNIER-RENARD, *Les Psaumes,* "La Sainte Bible". París, 1950. — RENIÉ, J., *Actes des Apôtres,* La S. B., París, 1951. — A. BAUMSTARK, *Die Zitate des Mt. Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch,* Bib 37 (1956), 296-313.

De la simple compilación de las citas salta a la vista un dato: Mt. es el que cita con más frecuencia, al ofrecernos cuarenta y tres citaciones explícitas de A. T., en tanto que las dieciséis de Mc. se encuentran todas en él (9, 12 no es explícita, y 15, 16 probablemente no es auténtica, sino introducida posteriormente bajo el influjo de Lc. 22, 37; Merk la aduce entre []); otro tanto observamos en Lc., de cuyas veintitrés alusiones expresas, sólo media docena, y en su mayoría "generales"; no se encuentran en el primer evangelista.

En Mt., 3/4 partes de las citas vienen en boca de Jesús (en Jn. vienen repartidas entre Jesús y el evangelista 1/2 y 1/2). Lc. cita sólo dos veces por su cuenta, porque casi siempre es Jesús quien recurre al A. T.; igual preponderancia del Maestro aparece en Mc., quien sólo una vez cita en nombre propio, citación común a los otros tres evangelistas (1, 2).

1. *Fórmulas introductorias*

Presentan gran variedad dentro de lo que cabe en un recurso uniforme; clasificamos las más frecuentes (4).

En las *comunes a los tres o a dos de ellos:*

γράφειν { Mt. 4, 4. 6. 7. 10; 11, 10; 21, 13; 26, 24. 31.
Mc. 1, 2 (1, 2 *a*) 11, 17; 14, 21, 27.
Lc. 3, 4; 4, 4. 8. 10; 7, 27; 10, 26; 19, 46. } γέγραπται, ἐστὶν γεγραμμένον
Mc. 12, 19; Lc. 20, 28. } ἔγραψεν

Mc. con sus cinco citaciones es proporcionalmente quien más usa la fórmula de "escritura", y siempre en paralelismo con los otros dos.

λέγειν { Mt. 3, 3; 15, 4; 22, 24.
Mc. 7, 10; 12, 36.
Lc. 4, 12; 20, 42.

Mt. 21, 42; 22, 31; Mc. 12, 10; 12, 26: ἀναγιγνώσκειν.

En *las citaciones propias:* Mt.:

πληροῦν: 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54; 27, 9. Total: 11.

λέγειν: 3, 3; 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43. Total: 7.

(4) Hasta 17 fórmulas distintas ha catalogado Massebieau en San Mt., o. c. 52 s.

Mientras en las citaciones paralelas predominan las fórmulas con *gégraptai* (sólo dos veces pleroûn Mt. 13, 14; 26, 56), aquí, en las que Mt. marcha solo, *plerûn* es la expresión introductoria que se impone con abundancia abrumadora, de modo casi exclusivo —ya que las otras con el verbo *légein* equivalen a una sola, dados el asunto moral y la ocasión histórica del discurso de Jesús.

Fuera de este detalle, no creemos observar diferencia alguna entre los hagiógrafos y el Maestro, por lo que no hemos establecido división alguna entre sus fórmulas y las de aquéllos.

Lc.:

πληροῦν, πίμπλημι: 4, 17-21; 21, 22; 24, 44; es preciso cumplir cuanto está escrito: 18, 31; 22, 37; 24, 7; en el capítulo 24, Jesús interpreta (διερμηνεύειν) y abre (διανοίγνυμι) el sentido de las Escrituras.

Es curioso que sea también en San Lucas la idea de "cumplimiento" la que prevalece en las fórmulas que no encuentran paralelas en los otros evangelios.

La diferencia con Mt. está en que éste cita por su cuenta cuando emplea la expresión, mientras que en Lc. es Jesús quien hace las referidas citaciones. Además, en Mt. "se cumple" un determinado pasaje del V. T., mientras que en Lc. el panorama es más vasto e indeterminado. Volveremos después sobre todo esto.

Citaciones Catequéticas. — Las fórmulas son muy semejantes en los primeros cc. de Act., donde son más abundantes que en el resto del libro (en los últimos 14 cc. no hay más que tres citaciones explícitas: 15, 15 ss.; 23, 5; 28, 25 ss.), presentando, con todo, algunas variantes suficientes para no atribuir el fenómeno a simple planificación redaccional.

πληροῦν: 1, 16; 3, 18; 13, 27 ss., 33.

γράφειν: 1, 20; 7, 42; 15, 15.

λέγειν: 2, 16. 25. 34; 3, 22. 25; 4, 25; 7, 48; 8, 34; 13, 34. 35. 40. λάλειν: 2, 31; 3, 21.

μαρτύρειν: 10, 43; 13, 22; προκαταγγέλλειν: 3, 24; ἐντέλλομαι: 13, 47.

Prevalece el sentido de locución, y no hay más novedad que el par de citas con martyreîn —explícitamente en Jn. 5, 39, en cuyo evangelio es fundamental—; la idea de testimonio va, por lo demás, implícita en todas las alusiones al A. T.

En los evangelios hay otras fórmulas que no encuentran paralelismo en Act., tales como: οὐκ ἀνέγνωτε: Mt. 19, 4; 21, 16. 42; 22, 31; Mc. 12, 10. 26; Lc. 10, 26; μάθετε τὶ ἐστιν: Mt. 9, 13 (= 12, 7); καλῶς ἐπροφήτευσεν: 15, 7 (= Mc. 7, 6).

2. *Atribución directa de las citas*

Ante todo es de notar la gran variedad con que vienen atribuídos los textos del A. T., ya a Dios directamente, ya a los hagiógrafos.

En las cinco citaciones del Evangelio de la infancia, Mt. alude en todas a la intervención humana del profeta o profetas; en tres de ellas de modo exclusivo (2, 6. 17. 23), en dos aparecen combinadas la acción de Dios y del hagiógrafo con un juego de preposiciones bien expresivo, «ὑπὸ» κυρίου «διὰ» τοῦ προφήτου (1, 23; 2, 15), expresivo en cuanto que indica bien a las claras la iniciativa de Dios y el ministerio instrumental del profeta (la expresión la encontraremos en los rabinos); sólo una vez viene éste indicado personalmente: Jeremías (2, 17).

En Mt. 22, 43 (Mc. 12, 36), Jesús presenta a David bajo el influjo de la inspiración, *en pnéumati* (Mc. *en pnéumati to hagío*); fuera de este lugar aparecen Dios o el hagiógrafo con idéntico valor normativo: a propósito, por ejemplo, del amor a los padres en Mt. 15, 4 es Dios quien habla, y en lugar paralelo Mc. 7, 10 el precepto viene en boca de Moisés.

Otras veces —y son las más—, la cita viene despersonalizada con un "está escrito", "se dijo", "¿qué es?", "¿no habéis leído?", "para que se cumpla la Escritura o Escrituras", etc.

Media docena de veces nombra Mt. a Isaías (3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 34; 15, 7; las dos últimas en boca de Jesús), dos a Jeremías (2, 17; 27, 9-Zac.-), dos a Moisés (19, 7 s.; 22, 24), una a David (22, 43) y a Daniel (24, 15) —estas cuatro últimas citaciones es Jesús quien habla—. En Mc. aparece dos veces Isaías (1, 2; 7, 6), tres Moisés (7, 10; 10, 5; 12, 26) y una David (12, 36). La misma escasez de nombres personales encontramos en Lc.: Moisés (2, 22; 20, 37; 24, 4), Isaías (3, 4; 4, 17), David (20, 42), prevaleciendo las atribuciones de tipo más impreciso.

Algo semejante encontramos en los Hechos de los Apóstoles, donde vienen citados conjuntamente "el Espíritu Santo por boca de David, por Isaías" (1, 16; 4, 25; 28, 25); sólo el autor humano: Joel (2, 16), David (2, 25. 34), Moisés (3, 22; 7, 37), "el profeta" (7, 48), "todos los profetas" (10, 43; 13, 40), "las voces de los profetas", "en el libro de los profetas" (15, 15; 7, 42), "como está escrito en el salmo" o "en el libro de los salmos" (13, 33; 1, 20), "está escrito", "todo lo que está escrito" (23, 5; 13, 29).

Tenemos, pues, idéntico panorama al observado en los evangelios y que va de la constatación de la acción combinada de Dios y el hagiógrafo hasta la alusión generalísima, que no señala lugar ni nombre alguno.

3. *El texto original*

Pocas cuestiones tan complejas como la presente, a juzgar por la multitud de soluciones que se le han dado. Tal vez se trate de un desenfoque fundamental, al querer plantearla a base de un literalismo exagerado, que es lo que a veces se pretende demostrar para poder deducir la dependencia o no-dependencia de determinado texto (5). Todo esto nos parece desorbitado por cuanto vamos a decir.

Pretender demostrar la dependencia o no de los evangelios del T(exto) M(asorético) que ha llegado hasta nosotros, o de la versión de los (Setenta) LXX tiene sentido, supuestas la identidad de nuestros textos con los que usaron los hagiógrafos del N. T. y la diferencia mutua entre los dos textos viejotestamentarios. Identidad y diferencia aquilatadas y precisas en sus detalles accesorios y verbales, ya que sólo así podrían fundamentar cualquiera de las tesis precisistas que se han formulado.

Ahora bien, tales minucias distintivas no nos constan hoy por hoy por el hecho de ignorar el estado preciso de T. M. y LXX cuando se escribieron nuestros evangelios; pero no pretendemos meternos en la complicadísima historia textual cuyos manuscritos más antiguos apenas si alcanzan el siglo IV...

Por otra parte, al estar escrito uno de nuestros referidos textos en la misma lengua de los evangelios, la comparación acertada se hace mucho más difícil, pues por eso mismo el N. T. estará más próximo en igualdad de circunstancias a LXX que a T. M.

En este recuento de razones generales hay que aducir también la libertad con que los antiguos escritores hacían sus citas y la variedad de lecciones existentes que sola la imprenta ha podido suprimir.

Además, en el caso en que una cita evangélica reproduce literalmente nuestro LXX, es posible una acomodación posterior del texto-madre (6).

Así, pues, no es posible por ahora otra cosa que constatar la mayor o menor proximidad de cada cita a las fuentes aludidas tal como nosotros las conocemos.

---

(5) Así, Sperber niega la fontalidad de LXX por divergencias con nuestros evangelios realmente mínimas y que no pueden probar nada fuera de nuestra mente libresca, cfr. o. c. 197 ss.; él cree que antes de escribirse el N. T. había dos versiones griegas: "one know to us as the LXX, the other preserved to us in some, at least, of the quotations contained in the N. T." (202), ésta sería "the Bible of the Apostles" (204), "identical with the asterik type of the Hexaplaric LXX, which thus antedates by centuries the days of Origen" (283). Una refutación de esta teoría puede verse en P. KATZ, *Das Problem des Urtextes der Septuaginta,* ThZ 5 (1949), 1-24; B. J. ROBERTS, *The O. T. Text and Versions* (1951), 111-115.

(6) Cfr. VACCARI, *Inst. Biblicae,* I[6], p. 282.

Esto supuesto, vamos a hacer un análisis rápido de nuestras citaciones bajo el aspecto textual. Las catalogamos teniendo en cuenta el factor paralelismo.

Ese mismo criterio ha seguido recientemente Stendahl en su estudio sobre San Mateo, y ya antes Lagr. en sus monumentales comentarios (7).

a) CITAS PARALELAS

1.° *En los tres evangelios*

Mt. 3, 3; Mc. 1, 3; Lc. 3, 4 (cfr. Jn. 1, 23): Is. 40, 3

Todos los evangelistas se sirven del mismo texto para hacer la presentación en escena del Bautista, cuya definición funcional ven compendiada en las palabras del gran vidente que anuncia la liberación del pueblo de Dios del destierro de Babilonia.

T. M. difiere de LXX en la puntuación: mientras aquél habla de "voz que grita: en el desierto..." (קוֹל קוֹרֵא con acento disyuntivo zaqef qaton ׀), la versión griega lee: "voz del que grita en el desierto: preparad...; omite בָּעֲרָבָה, que en el original viene en paralelismo con בַּמִּדְבָּר, vierte en plural τρίβους מְסִלָּה e imprime diverso giro literario al expresar en genitivo de propiedad el dativo hebreo לֵאלֹהֵינוּ".

Los tres sinópticos coinciden entre sí en el tenor literal de la cita y siguen las variantes anotadas del texto griego con la única excepción de abreviar el último inciso τοῦ θεοῦ ἡμῶν en el pronombre αὐτοῦ.

La figura de Juan goza de gran prestigio en la catequesis primitiva (se ha querido ver en el IV evangelio una especie de corrección frente a este entusiasmo de los fieles) y se explica perfectamente la solemnidad con que viene presentado en los evangelios como dato catequético. Esta resonancia amplia del Bautista entre los fieles tal vez explique de algún modo el porqué todos los evangelistas —intérpretes de las diversas tradiciones catequéticas locales— hayan coincidido en presentárnosle con los términos de la versión griega, bien conocida de todas las iglesias (concordancia algo menos fiel en la parte propia de Lc., aunque bastante literal). Con todo, creemos que la razón decisiva en pro de LXX la ha motivado el paralelismo evidente entre la "voz que grita en el desierto" y Juan, que en el desierto predica, lo que tienen buen cuidado de anotar los hagiógrafos al describir el marco histórico-geográfico de la escena (8),

(7) O. c. CXVIII-CXXI.
(8) LAGR., o. c. 47.

cuya nueva situación origina, a su vez, la variante introducida al sustituir a Yahveh por Jesús.

Notemos, para terminar, la independencia con que se mueven los evangelistas aun dentro del texto que parece han decididamente elegido como más apto para su intento: es el hecho el que motiva el cambio introducido en el texto.

Mt. 11, 10; Mc. 1, 2 *b*; Lc. 7, 27: Mal. 3, 1 (cfr. Ex. 23, 20)

Aún sobre el Bautista de quien Jesús (Mt.-Lc.) traza el elogio en la misma coyuntura histórica; Mc. une el texto al precedente y bajo el nombre de Isaías.

Concuerdan entre sí (Mc. om. ἐμπροσθὲν σοῦ y Lc. ἐγώ) frente a LXX, del que sensiblemente se separan en las variantes que a continuación anotamos:

A (Evang.)	B (T. M. Mal.)	C (T. M. Exod.)
1. ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω	הִנְנִי שֹׁלֵחַ	הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ
2. τὸν ἄγγελόν μοῦ	מַלְאָכִי	מַלְאָךְ
3. πρὸ προσώπου σου		לְפָנֶיךָ
4. ὃς κατασκευάσει	וּפִנָּה־	לִשְׁמָרְךָ
5. τὴν ὁδόν σου	דֶּרֶךְ	בַּדֶּרֶךְ
6. ἔμπροσθέν σου (> Mc.)	לְפָנָי	ut introducat, etc.

D (LXX Mal.)	E (LXX Ex.)
1. ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω	καὶ ιδ. ε. ἀποστέλλω
2. τὸν ἄγγελόν μου	τ. ἄγγελόν μοῦ
3. —	πρὸ προσώπου σοῦ
4. καὶ ἐπιβλέψεται	—
5. ὁδόν	ἵνα τῇ ὁδῷ
6. πρὸ προσώπου μοῦ	ὅπως εἰσαγάγῃ...

La primera parte de la cita reproduce literalmente LXX Ex. 23, 20, que diríamos ser la versión exacta de T. M. en el mismo lugar (+ μοῦ); la segunda sigue más de cerca T. M. del profeta, separándose de la versión griega en κατασκευάσει, que traduce פִּנָּה (pi'el), mejor que ἐπιβλέψεται de LXX, que traduciría el simple qal פָּנָה.

La unión del texto con Is. 40, 3, en Mc. la encontramos ya en los rabinos (9).

Mt. 13, 14; Mc. 4, 12; Lc. 8, 10: Is. 6, 9 s.
(cfr. Jn. 12, 40; Act. 28, 26)

Tal como nosotros leemos hoy los textos, hay una gran diferencia entre T. M. y LXX. En el hebreo, todas las acciones vienen indicadas con otros tantos imperativos hífil que Dios endereza a su profeta al enviarle a predicar al pueblo rebelde, de quien cabe abrigar bien pocas esperanzas de conversión por su endurecimiento, que, al modo semita, viene atribuído directamente a la acción positiva del profeta enviado por Dios. La Vulgata ha seguido esta línea en su versión literal.

En el texto griego viene suavizado este modo un poco violento al describir el endurecimiento de los oyentes en pasiva y de modo reflexivo.

El texto ha tenido gran resonancia en el N. T. por plantear el problema, cruciante en la comunidad primitiva, de la obcecación y reprobación del Israel según la carne, de corazón aletargado y sentidos atrofiados para la predicación de Jesús y sus apóstoles.

Los sinópticos lo ponen en boca del Maestro, justificando el porqué de hablar a las turbas en parábolas; Juan lo aduce como reflexión personal al fin del ministerio público, y San Pablo —Act. 28, 25— constatando su fracaso entre los judíos de Roma. Mt. y Act. citan el texto íntegro, siguiendo literalmente la versión griega con un tal literalismo, que se ha pensado en una interpolación posterior confirmada por la fórmula introductoria extraña a Mt.: ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἠσαΐου ἡ λέγουσα (10).

Mc. y Lc. abrevian la citación que carece de fórmula introductoria y que por su misma brevedad no permite pronunciarnos sobre su dependencia griega, de cuya versión difiere Mc. en el ἀφεθῇ final.

Mt. 22, 37 s.; Mc. 12, 29 s.; Lc. 10, 26 s.: Dt. 6, 5; Lev. 19, 18

El T. M. habla de tres potencias y realizaciones del amor: corazón, בְּכָל־לְבָבְךָ; alma, נַפְשְׁךָ, y fuerza, מְאֹדֶךָ. En LXX aparecen asimismo los tres términos con la preposición ἐξ καρδίας, ψυχῆς, δυνάμεως; así, pues, la única diferencia entre los dos textos radica en el cambio de preposición que hubiera sido demasiado literalista vertiendo el בְּ con ἐν.

---

(9) STENDAHL, o. c. 51, quien supone que tal vez se encontraba ya en los "testimonia", pero la existencia de tales colecciones sigue siendo bastante problemática. La conexión entre los dos lugares ha podido facilitarla la repetida expresión pinnah-dherek.

(10) Así Torrey, cit. por STENDAHL, o. c. 131.

En los evangelios, Mt. presenta tres términos: ἐν καρδίᾳ, ψυχῇ, διανοίᾳ, con la modalidad final del διανοίᾳ, que no responde a ninguno de los textos del A. T., y con la construcción ἐν que parece traducir el בְּ original. Mc. y Lc. ofrecen cuatro términos: ἐξκαρδίας, ψυχῆς (Lc. ἐν), ἰσχύος, διανοίας.

Lagrange cree que, si es probable la corrección de Mt. en conformidad con el hebreo, lo es también que Mt. haya sido retocado según Mc. (11).

En realidad, la semejanza de preposición no creemos que sea capaz de decidir la dependencia cuando encontramos diferencias más sustanciales, y tal vez sea lo más prudente considerarla como citación libre de un texto bien conocido por todo israelita.

En el caso habla un maestro, y fácilmente podía seguir una lección targúmica que ha sufrido pequeñas oscilaciones en las diversas catequesis.

Mt. 19, 17; Mc. 10, 19; Lc. 18, 20: Ex. 20, 12 ss.; Dt. 5, 16 ss.

En T. M., el orden es: piedad filial, prohibición del homicidio, adulterio, robo, falso testimonio, codicia de lo ajeno; orden que se repite en Dt. con לֹא y futuro. La misma estructura gramatical presenta LXX, pero con distinto orden: piedad filial, prohibición de adulterio, robo, homicidio, falso testimonio, etc.

En los evangelios encontramos estas variantes: Mt. (οὐ con futuro): homicidio, adulterio, robo, falso testimonio, piedad filial y amor al prójimo. Mc. (μὴ y conjuntivo aoristo) con el mismo orden de Mt.; pero intercalando antes del precepto filial el "no dañar" (μὴ ἀποστερήσῃς) y suprimiendo al fin el mandamiento general del amor. Lc. sigue en la construcción a Mc. —más griega—, pero con orden propio: adulterio, homicidio, robo, falso testimonio y honra a los padres. Todos coinciden en omitir los motivos del precepto de la piedad consignados en los dos textos del A. T.

Mt. y Mc. siguen más de cerca el orden hebreo, aun cuando no exactamente, y según Stendahl, el primer evangelista estaría más cerca de LXX que Mc. (12).

Vamos ahora a estudiar unas citas que nos interesan más de cerca, por tratarse de la aplicación a Jesús de textos a los que se les atribuye

---

(11) "Si le traducteur Mt. a vraiment écrit *dianoia* on peut croire que ne voulant conserver que trois termes avec l'hébreu... il a préféré "l'esprit" qui correspondait mieux à l'âme et au coeur que "la force" "qui est un mode", o. c. 432; Stendahl, o. c. 75, cree que Mt. depende de Mc. y está más próximo a T. M.

(12) O. c. 62 s.

un contenido mesiánico y sobre los cuales tendremos después que volver, al estudiar el concepto formal que se han forjado los evangelistas del A. T. en relación con Jesús.

Mt. 21, 13; Mc. 11, 17; Lc. 19, 46: Is. 56, 7; Jer. 7, 11

La citación viene en boca de Jesús con ocasión de la purificación del templo. Tenemos un buen ejemplo de citación compuesta de dos lugares diversos del A. T., sin otra conexión entre sí que la de referirse ambos al templo de Jerusalén; con más precisión, podríamos hablar de una cita de Isaías y una alusión de Jeremías. T. M. y LXX coinciden totalmente, y los evangelistas, que concuerdan mutuamente, siguen el tenor verbal de la versión griega que sólo Mc. reproduce en su integridad al agregar el πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν.

Mt. 21, 42; Mc. 12, 10; Lc. 20, 17: Ps. 118, 22 (13)

Tenemos una reproducción exacta de LXX que, a su vez, concuerda con el T. M. Lc. omite la segunda parte de la citación.

Jesús explica el sentido de la parábola de los viñadores con esta escritura que se aplica a sí mismo reprobado por los jefes del pueblo. La imagen de la piedra desechada, que en los designios divinos viene a convertirse en clave de ángulo, es imagen que bajo el influjo de otros lugares proféticos (Is. 28, 16) será recordada después en la catequesis apostólica (2 Pt. 2, 6 ss.; Rom. 9, 33).

Mt. 22, 32; Mc. 12, 27; Lc. 20, 38: Ex. 3, 6 ss.

Es la prueba, aducida por Jesús, de la resurrección de los muertos. Difícilmente podría señalarse la dependencia de la citación, dadas la brevedad y ninguna diferencia de los dos textos antiguos. Mt., al anteponer tres veces el artículo a "theós", no parece seguir LXX, que lo omite, vertiendo bien el T. M., donde el nombre viene en "estado constructo"; Mc. y Lc. siguen la versión griega, y el último presenta toda la frase en acusativo complemento del λέγει, cuyo sujeto es Moisés.

Mt. 22, 43; Mc. 12, 36; Lc. 20, 42: Ps. 110, 1

LXX vierte יהוה por κύριος; en lo restante, la traducción es fiel. Los evangelistas citan literalmente el texto griego, variando Mt. ὑποπόδιον, con que ordinariamente vierte LXX הֲדֹם (Ps. 98, 5; Tren. 2, 1; Is. 66, 1) por el adverbio ὑποκάτω, al menos en BSLsD 22, etc., tanto más de notar cuanto que todos los lugares del N. T. que ofrecen la cita completa tienen ὑποπόδιον.

(13) Seguimos la numeración hebrea al citar los Salmos.

No cabe, pues, duda de la dependencia griega de la cita tal como nosotros la leemos hoy y que no pudo salir así de labios de Jesús.

La variante mateana tal vez se deba a influjo del Ps. 8, 5, donde encontramos ὑποκάτω, vertiendo la preposición תַּחַת־ (14). San Justino, en su "Diálogo con Trifón", usa también ὑποπόδιον (15). Pocas citas podremos encontrar tan repetidas en el N. T. y con dependencia tan marcadamente griega como ésta. Mt. 26, 24; Mc. 14, 21; Lc. 22, 22 aluden al V. T. sin determinar texto alguno.

Terminamos constatando el balance favorable a LXX en este grupo de citaciones comunes a los tres sinópticos, tanto en las que realizan ellos por su cuenta como las que aparecen en boca de Jesús, que son la mayor parte. Total: 10.

2.° *En dos evangelistas*

Mt. y *Mc.*

Mt. 15, 4; Mc. 7, 10: Ex. 20, 12; 21, 16; Dt. 5, 16

El precepto del amor filial lo repiten idéntico (Mc. agrega el pleonástico σου). Es cita compuesta, y en la segunda parte (Ex. 21, 17), LXX lee + αὐτοῦ y τελευτήσει θαν. (Mt.-Mc. θανάτῳ τελευτάτω como LXX^A^), en el v. 17 como los evangelios, el 15 más literalmente, θαν. θανατούσθω, versión apretada del estereotipado מוֹת יוּמָת con que T. M. expresa la pena de los diversos crímenes catalogados. Esto junto con el κακολογῶν (T. M. מְקַלֵּל) nos confirma la dependencia griega de la cita.

Mt. 5, 31; 19, 5 ss.; Mc. 10, 4: Dt. 24, 1; Gn. 1, 27; 2, 24

La primera parte es más bien una alusión abreviada del proceso de divorcio descrito en Dt. 24; ello no obstante, ambos evangelistas conservan la expresión típica de LXX βιβλίον ἀποστασίου (Mt. 5, 31 ἀποστασίον) סֵפֶר כְּרִיתֻת —la misma identidad en Is. 50, 1; Jer. 3, 8—.

Gn. 1, 27 se encuentra literalmente, según LXX, en Mt.-Mc.; Gn. 2, 24, más larga que la anterior, también se encuentra así en Mc. (> αὐτοῦ post μητέρα, cfr. Ef. 5, 31 ἀντὶ τούτου, I Cor. 6, 15 =). En Mt. presenta algunas variantes mínimas (ἕνεκα, > αὐτοῦ, κολληθήσεται τῇ γυναικὶ) que no afectan al sentido ni dicen nada en favor de un mayor acercamiento a T. M. y sí sólo una mayor elegancia estilística al evitar el pleonasmo προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα (= LXX^A^). οἱ δύο, que

(14) O. c. 78.
(15) D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos* (BAC, Madrid, 1954), 384. 450.

falta en el hebreo, pero que se encuentra en LXX y demás versiones, podría ser un nuevo indicio de la dependencia griega de la citación.

Mt. 15, 8; Mc. 7, 6 s.: Is. 29, 13

Concuerdan entre sí (inversión de οὗτος) y abrevian un poco LXX (τιμᾷ por ἐγγίζειτιμῶσιν), que, a su vez, es abreviación de T. M., donde se habla de "boca" y "labios" y de "un temor que es mandamiento aprendido de hombres": וַתְּהִי יִרְאָתָם אֹתִי מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה (Targ. מְלֻמָּדִים). El וַתְּהִי lo han leído LXX como καὶ ἐστὶν μάτην, reproducido en los evangelios cuya clara influencia está patente. Recordemos que es Jesús quien cita (16).

Mt. 26, 31; Mc. 14, 27: Zac. 13, 7

Ambos coinciden (Mc. invierte τῆς ποίμνης y τὰ πρόβατα); LXX πατάξατε τ. ποιμένας κ. εκσπάσατε τ. πρόβατα, idem BSW; AQScLC πάταξον; los demás ποιμένα. A. lee como Mt. διασκορπισθήσονται. T. M. en singular, הַךְ אֶת־הָרֹעֶה וּתְפוּצֶיוּ הַצֹּאן. Kittel propone הַכִּי con G^{A^q}.

El hecho de leer los evangelistas en singular nos acerca un tanto más a T. M., aun cuando allí es la espada a quien Dios endereza el mandato de herir, y en el N. T. es el mismo Dios quien se dispone a castigar en persona al misterioso pastor del relato profético. Diferencia mínima que se explica por el contexto y el punto de vista teológico, según el cual es el Padre quien mueve en última instancia todos los hilos de la pasión de su Hijo.

El escándalo de la cruz ha provocado primero en Jesús y a su imitación en la catequesis el recurso al cumplimiento de las profecías que habían vaticinado todo esto tan difícil de explicar para los judíos materialistas (17).

En el mismo contexto de la pasión tenemos la alusión general al cumplimiento de las Escrituras (Mt. "de los profetas") en Mt. 26, 56; Mc. 14, 49.

---

(16) "Comme le Mt. araméen n'a pas dû offrir ce texte, il faut donc supposer ou qu'un écrivain grec a écrit d'aprés Mc. ou Mc. d'aprés lui, ou bien que le traducteur grec de l'araméen a traduit trés largement en se rapprochant de Mc", CXX.

(17) Lagr. cree que Mc. depende de Mt. por ser éste quien recurre frecuentemente al hebreo, a no ser que se trate de palabras transmitadas fielmente por la tradición, o. c. 499, opinión compartida por Stendahl, ya que la adaptación al H era innecesaria por motivos teológicos, así tendríamos "a testimony which had an independent existence", o. c. 83.

Acerca de la ruina de Jerusalén, ambos citan las misteriosas palabras de Dn. 9, 27; 12, 11 —Mc. omite el nombre—; Mt. 24, 15; Mc. 13, 14 literalmente de Dn. 12, 11.

Mt. y *Lc.*

Fuera del relato de las tentaciones no tenemos ninguna citación común a solos los dos evangelistas, aun cuando sí hay varias alusiones (Mt. 7, 23-Lc. 13, 27; Ps. 6, 9; 10, 35-12, 53; Mich. 7, 6; 11, 5-7, 22; Is. 61, 1, cfr. Lc. 4, 18; 11, 23-10, 15; Is. 14, 11 ss.; 23, 34-11, 49; 2 Cron. 24, 20 ss., etc., etc.).

Mt. 4, 4; Lc. 4, 4: Dt. 8, 3

En la primera parte, coincidencia total; la segunda, la omite Lc. Toda la cita reproduce LXX, si bien Mt. omite el quiasmo de la versión griega. Bien es verdad que T. M. no ofrece más diferencia que la de hallarse en otra lengua; pero la concordancia verbal de los evangelios con LXX nos inclina a admitir la influencia directa de éste.

Mt. 4, 6; Lc. 4, 10: Ps. 91, 11 ss.

Reproducción exacta en el tenor verbal de LXX, si bien omitiendo ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου que no interesaba en el contexto y situación precisos en que se encontraba Jesús. LXX reproduce literalmente el T. M. Otro tanto cabe decir de la cita Dt. 6, 16 en los vv. ss.

Mt. 4, 10; Lc. 4, 8: Dt. 6, 13

Reproducción literal de LXX[A] y variantes menores frente a LXX (∼ προσκυνήσεις), en las que éste se aproxima más a T. M. (LXX φοβηθήσῃ = תִּירָא). Así, pues, también en las citas comunes a dos evangelistas predomina LXX.

b) CITACIONES PROPIAS

1.° *San Lucas*

Las citas que le son propias son en su mayoría alusiones generales, cfr. 18, 37; 21, 22; 24...

2, 22: Ex. 13, 2. 12. 15

No es citación que Lc. haga por cuenta propia, sino impuesta por los hechos narrados de la presentación en el templo que tiene su razón de ser en "la ley de Moisés". Agrega ἄρσεν, que no está en LXX; cambia ἁγιασόν μοι por ἅγιον τῷ Κ. κληθήσεται y repite literalmente Lev. 5, 11, aun cuando en el paralelo viejotestamentario 12, 8 varía la expresión.

4, 18: Is. 61, 1 s.

La cita sigue literalmente LXX en la primera parte (> ἰάσασθαι τ. συντετριμμένους τ. καρδίᾳ), introduce Is. 58, 6 *b* ἀποστεῖλαι (LXX ἀπόστελλε) τεθραυσμένους ἐν ἀρέσει, y concluye con la proclamación del año de gracia (κηρύξαι, LXX καλέσαι), omitiendo la alusión al día de la venganza evidentemente fuera de contexto; Lc. sigue LXX, aun donde éste vierte mal el T. M. κ. τύφλοις ἀνάβλεψιν וְלַאֲסוּרִים פְּקַח־קוֹחַ: y libertad a los presos —apertura de la cárcel.

Sin duda que Jesús debió leer el texto hebreo para después explicarlo en el arameo dialectal; pero Lc. no ha tenido inconveniente en poner en boca del Maestro el texto alejandrino que conocían bien sus lectores. Libertad que altera la "haphtara", introduciendo expresiones de otra perícopa, que tal vez pudo Jesús aducir en su explicación o que Lc. no ha querido quedase sin nombrar en tan solemne ocasión (18). Lo cierto es que tanto el predicador como el hagiógrafo se mueven con gran libertad frente al texto.

Así, pues, Lc. sigue LXX y lo completa a base del mismo texto, sin que nos sea posible, por ello mismo, descubrir la huella de Jesús, cuya exégesis tampoco nos ha transmitido Lc. más que de un modo global.

22, 37: Is. 53, 12

μετὰ ἀνόμων (LXX: ἐν ἀνόμοις) ἐλογίσθη, el simple cambio de preposición no puede decidir la dependencia directa de una cita tan breve (T. M. וְאֶת־פֹּשְׁעִים). Merk lo pone entre ( ) en Mc. 15, 28 al menos como dudoso, ya que falta en BΨD, en muchos minúsculos y en varias versiones; el contexto es diferente del de Lc., y aparece como citación "espontánea" al ver a Jesús entre los dos ladrones; así, la omisión sería inexplicable de no ser original: lectio difficilior... Por todo lo cual, la consideramos como propia de Lc.

2.° *San Mateo*

Es el único de los sinópticos que presenta un cuerpo de citaciones propias en exclusiva.

De las cinco explícitas que ocurren en el relato de la infancia —Lc. no ha hecho más que la imprescindible para la inteligencia de la narración histórica de la presentación en el templo—, cuatro vienen introducidas por cuenta del evangelista, y las cuatro con la misma fórmula; podemos, por tanto, considerarlas como grupo homogéneo por todas esas conveniencias.

---

(18) En la Mišna se permite saltar de un texto a otro cuando la lectura pública versa sobre los profetas, cfr. *Textes Rabbiniques*, 1066.

1, 23: Is. 7, 14 *b*

El evangelista sigue literalmente LXX, con la sola variante καλέσουσιν (que se encuentra, según Rahlfs, en muchos mss., mientras BAC leen καλέσεις), en tanto que el T. M., que en algunos mss. probablemente presentan la segunda persona s. masc., lee en la mayoría la tercera fem., si bien en forma inusitada de la 2.ª: וְקָרָאת (G א καλέσει).

La conocida diferencia entre los dos textos del V. T. radica en הָעַלְמָה παρθένος (ʼΑΣΘ νεᾶνις), tanto más de notar cuanto que LXX traduce el término hebreo generalmente por νεᾶνις (cfr. Ex. 2, 8; Ps. 68, 26; Cant. 1, 3; 6, 8; Prov. 30, 19 νεοτής; en cambio, Gn. 24, 43 παρθένος).

Mt. ha considerado la versión griega aptísima para su propósito, y por ella se ha decidido, y creemos que la decisión es patente aun cuando no vaya directamente contra T. M.

2, 15: Os. 11, 1 *b*

LXX, con el verbo compuesto μετεκάλεσα y el complemento plural τ. τέκνα αὐτοῦ, queda sensiblemente lejos de Mt., que parece seguir más de cerca T. M. קָרָאתִי לִבְנִי. En ambos textos se alude al pueblo de Israel, pero en el original hebreo es más fácil la aplicación a Jesús, lo que, sin duda alguna, ha debido provocar la elección del evangelista.

2, 18: Jer. 31, 15

De las 18 palabras de la citación no se encuentran en LXX la mitad, mientras parecen reproducir el texto original, si bien de modo algún tanto libre.

Ofrecemos un cuadro sinóptico de la misma más claro que cualquier explicación:

LXX (38, 15)	T. M.	Mat.
1. φωνὴ ἐν ʼΡαμὰ ἠκούσθη	קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע	φωνὴ ἐν ʼΡαμὰ ἠκούσθη
2. θρήνου κ. κλαυθμοῦ κ. ὀδυρμοῦ	נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים	κλαυθμὸς κ. ὀδυρμὸς πολύς
3. ʼΡαχὴλ ἀποκλαιομένη	רָחֵל מְבַכָּה עַל־בָּנֶיהָ	ʼΡαχηλ κλαίουσα τ. τεκνὰ αὐτῆς
4. οὐκ ἤθελεν παύσασθαι	מְאֲנָה לְהִנָּחֵם	κ. οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι
5. ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς	עַל־בָּנֶיהָ	[idem A]
		—
6. ὅτι οὐκ εἰσίν	כִּי אֵינֶנּוּ	ὅτι οὐκ εἰσίν

1 y 6, comunes a los tres; 2, diverso; 3 y 4, comunes a T. M. y Mat.; 5, falta en Mt. y es idéntico en LXX y T. M. (19).

Si Mt. no ha conocido LXX, difícilmente nos explicaremos los términos y expresiones comunes a las dos lecciones; por otra parte, la aproximación mayor a LXX^{A} quizá sea debida a adaptación posterior de éste.

2, 23: ¿?

Es, sin duda, una de las citaciones más sorprendentes. No hay texto alguno que llame Ναζωραῖος al Mesías.

El evangelista pone en conexión tal apelación con la estancia de Jesús en Nazaret, ¿pero cuál es el aspecto de la ciudad por el que pueda conectarse con los vaticinios mesiánicos?

Inútil creemos ofrecer aquí la inmensa cantidad de opiniones que han pretendido aclarar el misterio de la cita.

Conexión etimológica, que podríamos llamar la existente entre Ναζωραῖος (por el gentilicio normal Ναζαρήνος) y נֵצֶר "flor", y así tendríamos una alusión al texto determinado de Is. 11, 1. La conexión no deja de ser curiosa y bien típica de los cavileos rabínicos; además de que ordinariamente el צ da en griego Σ, y no Z.

Conexión cualificativa: Jesús, por su vida en Nazaret —ciudad desconocida para el A. T. y el Targum—, será llamado "nazareno" (cfr. Mt. 26, 71; Lc. 18, 37; 4, 34; 24, 19; Jn. 18, 5 ss.; 19, 19), apelativo gentilicio con resonancia moral peyorativa (cfr. Jn. 1, 26), cuyo aspecto enfocaría aquí Mt. a la luz de las profecías que vaticinaban un Cristo despreciado.

El paso parece ser más seguro, aun cuando carecemos de la inmediatez para poder captar la idea rectora de la citación. La misma vaguedad de la fórmula introductoria hace más probable la alusión a una temática profética más bien que a un texto determinado; temática, por otra parte, bien definida y conocida para poder ser comprendida por los lectores al simple contacto de la apelación racial de Jesús.

Bajo la misma fórmula introductoria aparecen también en Mt. otras citaciones propias que iluminan la vida pública de Jesús.

4, 15: Is. 8, 23-9, 1: LXX; 9, 1-2. T. M.

Tenemos otra provocación geográfica al A. T., pero esta vez los términos son comunes al vaticinio y al viaje de Jesús a Cafarnaum en los límites de Zabulón y Neftalí.

---

(19) LAGR., o. c. 36.

Encontramos variantes impuestas por el hecho de que el evangelista trunca el pasaje profético al no tomar de éste más que el aspecto soteriológico y callar la desgracia precedente que integra también el relato de Isaías.

Esto supuesto, el texto mateano se aleja de LXX —que, por cierto, en el primer v. no tiene sentido— al omitir καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν κατοικοῦντες, τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας —que falta asimismo en el original—, y al cambiar el primer πορευομένος הַהֹלְכִים de la versión alejandrina en ὁ καθήμενος, el imperativo ἴδετε en εἶδεν y el segundo (וּשְׁבֵי) —casus pendens, sin pronombre asuntivo— en τ. καθημένοις y finalmente abandonando el λάμψει ἐφ' ὑμᾶς por ἀνέτειλεν αὐτοῖς (נָגַהּ עֲלֵיהֶם).

Debemos completar la impresión constatando que la docena de palabras comunes a ambos textos griegos son la versión normal del T. M. que parece aquí haber influenciado decididamente la cita de Mt.

8, 17: Is. 53, 4

En la construcción de la frase (doble oración transitiva) y en la significación el evangelista sigue más de cerca el T. M. חֳלָיֵנוּ (τὰς ἀσθενείας, LXX τ. ἁμαρτίας) נָשָׂא (ἔλαβεν, LXX φέρει) מַכְאֹבֵינוּ (τ. νόσους) סְבָלָם (ἐβάστασεν, LXX περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται).

Hay en la versión griega un sentido más espiritualista que no aparece en el original ni en Mt. que habla sólo de enfermedades físicas, las que Jesús cura sin que precisamente las tome sobre sí, sino que las toma para hacerlas desaparecer. Estamos en la órbita del original hebreo. En realidad, todo el contexto de Isaías habla de la sustitución vicaria del Siervo de Yahveh, pero la frase en sí misma cuadra perfectamente a la situación concreta de Jesús, y esto es lo que interesa subrayar al evangelista, sin que, por otra parte, la aplicación literal contradiga la mente del profeta.

12, 17: Is. 42, 1 ss.

De los 10 incisos que componen la cita de Mt., ninguno coincide literalmente con LXX, del que se aleja al omitir "Jacob" e "Israel", que tampoco aparecen en T. M.; el último estico, τῷ ὀνόματι (LXX ἐπὶ...) αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν. está excepcionalmente más próximo a los alejandrinos, ya que el hebreo habla de "su ley que esperan las islas": וּלְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ

La cita es de una complicación enorme, dada su extensión y la multiplicidad de variantes que presenta. No sigue a LXX, pero tampoco es traducción literal de T. M. Alguna expresión podría explicarse a través del arameo, como ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς «νίκος» τὴν κρίσιν (לְאֶמֶת יוצִיא מִשְׁפָּט, Kittel propone לְאֻמּוֹת : a los pueblos, LXX sigue original ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν), que, según Zahn, citado por Lagr., representaría el aramaico נצח "victoria", introducido aquí en lugar de לאמת como reminiscencia del pasaje de Hab. 1, 4 muy semejante.

13, 35: Ps. 78, 2

El primer hemistiquio es idéntico a LXX (T. M. בְּמָשָׁל en sing.); el segundo, idéntico en los originales (אַבִּיעָה φθέγξομαι, la misma equivalencia en Ps. 59, 8; 94, 4, mientras que con ἐρεύγομαι, empleado en nuestro caso por el evangelista, tenemos Ps. 19, 3; 119, 71; 145, 7) מִנִּי־קֶדֶם , LXX ἀπ' ἀρχῆς, lo explica Mt.: ἀπὸ καταβολῆς κόσμου; por consiguiente, no es posible señalar influencia determinada de alguno de los dos textos que no presentan particularidades exclusivas, ya que concuerdan entre sí mejor que con Mt.

21, 5: Zac. 9, 9 (cfr. Jn. 12, 14)

El evangelista se aparta de los dos textos del A. T. al reducir la repetida invitación al júbilo al simple εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, expresión que se encuentra en Is. 62, 11, donde también se anuncia la llegada del Salvador a la ciudad protegida; omite δίκαιος κ. σώζων αὐτός, צַדִּיק וְנוֹשָׁע "et salvatus" (Bover-Cantera "justo y victorioso", Crampon "juste et protegé de Dieu"), y al fin presenta ἐπὶ ὄνον κ. ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου; LXX: ἐπὶ ὑποζύγιον κ. πῶλον νέον, עַל־חֲמוֹר וְעַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת

Toda la cita se desenvuelve con independencia cambiando y abreviando el tenor de los textos; también los rabinos solían omitir el δίκαιος κ. σώζων, concediendo mayor relieve al dato gráfico de la cabalgadura (20). Creemos que la última variante de Mt. ha sido influenciada por la circunstancia histórica de haber sido un asna (ὄνον, v. 2) y un asnillo (πῶλον) lo que los apóstoles llevaron a Jesús; la expresión sinónima υἱὸν ὑποζυγίου participa de los dos textos.

---

(20) Cfr. STENDAHL, o. c. 119.

Mt. parece haber aprovechado el paralelismo original, donde se trata de un solo animal, para llevar la coincidencia hasta el detalle de presentar como vaticinados los dos asnos históricos; lo que en modo alguno quiere decir que los haya duplicado a base de una mala inteligencia de la profecía, puesto que la misma libertad con que se mueve en el modo de citar nos garantiza de la autenticidad histórica del hecho, que es el que motiva la adaptación del vaticinio; con todo, es posible que sólo Mt. —frente a los otros dos sinópticos— haya hecho hincapié en el detalle pintoresco, por ser quien cita la profecía —Jn. habla de un solo animal y cita también, pero de modo muy breve y con la libertad del evangelista "espiritual"—. Volveremos después sobre esto. En el aspecto textual deberíamos hablar de una ligera dependencia de LXX.

21, 16: Ps. 8, 3

Conforme a LXX, donde la "alabanza" (αἶνος) de los niños cuadra mejor que la "fuerza" del original (עֹז).

27, 9 s.: Zac. 11, 12 s.

La cita es de una complicación enorme, que empieza por la atribución a Jeremías, en quien no encontramos nada parecido, aun cuando tampoco reproduce ningún pasaje del A. T.

Que la atribución a Jeremías sea críticamente cierta no hay motivo razonable para ponerlo en duda, ya que tenemos en su favor la tradición textual (sólo Taciano árabe y alguna versión, como siro-sinaítica y peŝita, lo omiten).

El nombre de Zacarías que aparece en algún códice es evidente corrección posterior acomodaticia. Hay, pues, que explicar la introducción de "Jeremías" en la cita.

El profeta habla repetidas veces de la compra de un campo (cfr. 32, 6-10), pero allí no habla de alfarero alguno y el precio del campo que compra a un familiar suyo es de 17 siclos. En el c. 19 habla de la botija de alfarero que rompe como signo profético de lo que ocurrirá en Jerusalén, pero no alude a precio alguno determinado. En el c. 18, Jeremías baja por mandato de Yahveh a la casa del alfarero para recibir la lección plástica de cómo Dios maneja a su pueblo con la soberanía y libertad con que el alfarero maneja y modela la arcilla para sus obras.

Y esto es lo que sobre campo, dinero y alfarero encontramos en el profeta de las desgracias. Todo ello bien lejano del contexto y tenor de nuestra cita. Por ahí creemos sinceramente que no llegaremos a darnos razón de "Jeremías".

Strack-Billerbeck lo explica, por pertenecer la cita a un profeta menor, cuyo libro de los profetas menores encabezaba Jeremías, y así habría nombrado el evangelista la parte primera y principal para designar todo el volumen (I, 1.029 s).

La explicación tropieza con el hecho de que varios otros textos de profetas menores no vienen nunca aducidos bajo la autoridad y nombre de Jeremías.

Más probable, por muchísimo más simple, nos parece la explicación recentísima de Baumstark: en el original arameo de Mt. no había nombre alguno personal, sino sólo ביד נביא, que responde al διὰ τοῦ προφήτου de Mt. griego; pero el traductor debió leer ביר״ נביא como abreviatura de Jeremías, y así introdujo en la misma fuente el error que pasó a todos los códigos y versiones (21). Un fallo de memoria que propone Stendahl (o. c. 123) parece demasiado tajante y poco verosímil en Mt., que en las otras citas de Zacarías nunca lo nombra.

Esto por lo que hace a la atribución. Veamos ahora el texto mismo.

San Mateo aduce la citación después de habernos referido la historia completa de las fatídicas monedas, historia que comprende varios episodios: 1.°, arrepentimiento de Judas y devolución del dinero ("las 30 monedas de plata") a los sacerdotes, confesando la inocencia del traicionado; 2.°, burla desaprensiva de los jefes; 3.°, Judas arroja las monedas en el templo (Taciano árabe, S, O47, "las 30 monedas") y se ahorca; 4.°, los sacerdotes recogen el precio de sangre de Jesús y, al no serles permitido agregarlas al tesoro del templo, compran "el campo del alfarero" para sepultura de peregrinos; 5.°, de tal origen arranca la denominación "campo de sangre"; 6.°, entonces se cumplió...

En la profecía, tal como viene aducida por el evangelista, destacan estos detalles: 1.°, recibo de "las treinta monedas de plata" que, 2.°, son el precio de quien han valuado los hijos de Israel, 3.°, los mismos que las recibieron las dan "al campo del alfarero" (Tac. S. W. y otros ἔδωκα), 4.°, todo ello lo anuncia el profeta obedeciendo prescripciones de Yahveh.

---

(21) *Die Zitate des Mt.-Evangeliums*... Bib 37 (1956), 301, n. 1 (21 *a*). En su intento de explicar las variantes del texto evangélico a base de un antiguo targum palestinense sugiere que la frase puede ser la versión de una falsa lectura ביד יהוה en lugar de ביתיהוה, que daría "según orden de Yahveh", cfr. Ex. 38, 21; Nm. 7, 8; 10, 13; o. c. 302-303. Del mismo modo el τετιμημένου traduciría הַיְקָר, "valioso", y no הֵיקָר, "valor", ib. 302.

¿A qué dato profético alude el evangelista? Al menos a los dos más característicos de la perícopa: las treinta monedas y la compra "del campo del alfarero", bien conocido de sus lectores como sugiere el artículo repetido.

El texto no sigue ninguna de las lecciones conocidas. El recurso a una colección de "testimonia" no dejaría de ser una escapada más que verdadera solución, a más de que hoy por hoy es bien problemática la existencia de tales florilegios.

La conexión directa con LXX es totalmente imposible de establecer, como puede verse en la lectura comparativa de ambos textos:

LXX Zac. 11, 13 *b*	Mat.
1. κ. ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς	κ. ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια
2. [12 *b* κ. ἔστησαν τὸν μισθον μοῦ...]	τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου
3. [13 *a* ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν]	ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ
4. κ. ἐνέβαλον αὐτοῦς εἰς τ. οἶκον Κυρίου	κ. ἔδοκαν αὐτὰ εἰς τ. ἀγρὸν τοῦ κεραμέως
5. εἰς τὸ χωνευτήριον	καθὰ συνέταξεν μοι Κύριος

De los cinco esticos no tenemos común más que el primero.

El T. M. literalmente suena así: "13 y me dijo Yahveh: arrójalo (el salario de 30 siclos dado al pastor en recompensa de su trabajo) al alfarero (אֶל־הַיּוֹצֵר)". Kit, con la versión siríaca propone (הָאוֹצָר : tesoro, despensa; אצר : esconder) el magnífico precio (אֶדֶר הַיְּקָר magnificencia del precio) en que he sido valorado (יָקַרְתִּי, qal) por ellos. Y tomé los 30 siclos y los arrojé en casa de Yahveh (בית־יהוה) al alfarero (אֶל־הַיּוֹצֵר).

A tenor del T. M. tenemos varios datos comunes con el evangelista: las 30 monedas, el sarcasmo que provoca tan ridículo precio, el acto de arrojarlas al templo (datos comunes también a LXX, aunque con expresiones tan dispares de Mt. que no parece posible su influencia) y el alfarero, que no aparece en el texto griego al haber leído probablemente איצר (también el Targum), χωνευτήριον, fundería.

Supuesta la libertad con que San Mateo maneja los textos alegados del A. T., estamos ideológicamente bien cerca del T. M., del que no nos separa más que la mención "del campo", que tal vez podría considerarse como latente en el concepto de "alfarero" y que el evangelista ha explicitado en vista del fin del dinero de Judas. No olvidemos que son siempre

los hechos los que mandan, y si el dinero criminal sirvió históricamente para la compra "del campo del alfarero", bien ha podido Mt. ver todo esto en el הַיּוֹצֵר original. Así se explicaría, a nuestro parecer, el ἔδοκαν y la identificación de quienes en el relato profético valúan el trabajo del pastor con "los hijos de Israel" evangélico. Más fácilmente comprendemos el "como me lo mandó el Señor" como comprendido en la narración de Zacarías que recibe la revelación de Yahveh (21 *a*).

La dificultad gramatical de la frase en el evangelista parece traslucir la del original: אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם·

Mt. 2, 6: Mich. 5, 2

Es la sola cita del evangelista que no viene introducida por la fórmula de "cumplimiento", tal vez porque la iniciativa de la misma no ha partido históricamente de él, sino de los maestros israelitas con motivo de la llegada de los magos y la consiguiente interrogación de Herodes.

T. M.	LXX	Mat.
Belén *Efrata* *la más pequeña* entre los "*millares*" (אַלְפֵי)	Belén *casa de* Efrata *la más pequeña* entre (χιλιάσιν)	Belén *tierra de Judá* *de ningún modo* la más pequeña entre *las principales* (ἡγεμόσιν)
de Judá	de Judá	de Judá (אַלְפֵי?)
de ti saldrá *para mí* *un dominador* (מוֹשֵׁל)	idem *el príncipe* (εἰς ἄρχοντα)	de ti saldrá *un jefe* que apaciente (ἡγούμενος)

La cita en Mt. se mueve libremente corrigiendo los originales en razón del cumplimiento de la profecía, por el que Belén ya no puede ser considerada como ciudad poco importante entre los clanes de Judá. Los abundantes textos targúmicos que aluden a nuestro pasaje presentan entre sí pequeñas variantes, pero todos concuerdan en afirmar explícitamente la pequeñez de Belén en el sentido profético (22).

Así no es probable que los rabinos hayan alterado el tenor de la cita, dado su literalismo característico; ni es tampoco probable la hipótesis de un error de lectura לאהיות por לְהִיוֹת. Más bien nos incli-

(22) Cfr. STRACK-BILL., I, 75.

namos a creer que ha sido el evangelista quien se ha cuidado de hacernos ver cumplida la profecía en Jesús, cumplimiento que abre el sentido real del texto.

En todas estas citaciones, propias del evangelista Mt., no podemos señalar la dependencia clara respecto de T. M. o de LXX; lo único que cabe consignar es que Mt. no es literalista, y que en este feudo que le es propio no se encuentra la estrecha concordancia con los intérpretes alejandrinos que pudimos observar frecuentemente en las citas con paralelismo. De ahí, empero, no brota la conclusión de que dependa del texto hebreo.

Pretender trazar la genealogía de cada citación partiendo del principio "si no es hebrea es griega, y al revés" nos parece empresa inútil, alentada por un afán de literalismo libresco que está fuera de la mente de los hagiógrafos. Recordemos que los evangelios son cristalización de una predicación oral —sagrada y aun hierática, si se quiere—, pero siempre viva y, por tanto, en movimiento oscilatorio. La cuestión sinóptica es buena prueba de ello.

Las manipulaciones del texto que recurren frecuentemente en los evangelistas y que, en expresión feliz de Lagrange (23), más recuerdan los modos de un targum que una traducción exacta, nos hacen suponer lo baldío del esfuerzo en perseguir las influencias textuales sin más orientación que las variantes verbales que presentan.

El análisis directo de las citas nos lleva a insistir en la gran independencia con que actúan nuestros hagiógrafos frente a la vieja Biblia. Es tal vez ésta una de las concreciones más plásticas de la tendencia general, iniciada ya y canonizada por Jesús, de emancipación de la sinagoga y del estrecho literalismo del Israel oficial.

Escribiendo en griego con una versión griega del A. T. que gozaba de tanto prestigio entre los fieles de todas las iglesias, los evangelistas no tenían por qué pensar en una traducción personal; pero tampoco se creían atados a la misma cuando el quehacer apologético les sugería un mayor acercamiento al texto original.

Como ya notó San Jerónimo, era la idea más que las palabras lo que interesaba a aquellos hombres hondamente convencidos de la verdad de su Cristo: "perspicuum est Apostolos et Evangelistas in interpretatione veterum Scripturarum sensum quaesisse non verba; nec magnopere de ordine sermonum curasse dum intellectui res paterent" (24).

---

(23) O. c. CXXIII.
(24) Ep. 57, 8. M. L. 22, 574 s.

B. ELEMENTO FORMAL DE LAS CITAS EVANGELICAS

1. *La fuerza de las fórmulas*

a) *"para que se cumpliese"* (Mt.)

Empecemos constatando un hecho que salta a la vista en una lectura corrida del evangelio: no todas las citaciones alegadas tienen el mismo valor probativo, que va de la simple ilustración literaria, por la que los hagiógrafos expresan con palabras sacras su propio pensamiento o describen determinada circunstancia histórica, hasta el argumento apodíctico con que prueban una doctrina o hecho mesiánico. No hablamos sólo de la diferencia que media entre citaciones éticas y citaciones mesiánico-proféticas, que es aún más patente. Todos los estudiosos del tema han señalado el dato (25).

Ni siquiera podemos establecer igualdad de fuerza entre aquellas citas que vienen precedidas de la misma fórmula (26). Esto quiere decir que no es la fórmula sola la que decide el sentido de la alegación, sino también, y sobre todo, el contexto en que cada una viene encajada en el A. y N. T.

Así y todo, es conveniente que veamos en primer lugar algunas de las fórmulas más típicas y fuertes de cada evangelista.

Como consta de la primera parte (p. 8), la que prevalece en San Mat. es la que habla explícitamente del cumplimiento, de la realización de una profecía. Por eso es la que mejor nos manifiesta la mente del evangelista frente al V. T., mientras que otras más desconectadas no nos dicen casi nada respecto del particular.

En su forma más plena aparece así: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τ. ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τ. προφήτου, repitiéndose idéntica en sus elementos esenciales (1, 22; 2, 15; 4, 14; 12, 17; 21, 4; —con *tóte* 2, 17; 27, 9; —con *hópos* 2, 23; 8, 17; 13, 35; —las Escrituras en general *pos oun? hína plerothósin* 26, 54. 56; —verificando el cumplimiento de hecho 13, 14).

---

(25) VENARD, *Citations,* DBS II, 38 ss.; FERNÁNDEZ, *Inst. Bibl.,* 405 ss.; MASSEBIEAU, *Examen...,* 53. 58; BONSIRVEN, *Les Enseignements...,* 91 ss.; TURRADO, *¿Se demuestra...?,* 334 s.

(26) La división de las citas de Mt. en dos grandes grupos que hace Massebieau nos parece apriorística: 1.°, "gégraptai... ekoúsate... phrases destinées à rappeler simplement... sans l'idée particulière de prophétie" (53), "littéraires" (54. 48); 2.°, hina, hopos plerothé, hutos gar gégraptai, kalŏs eprophéteusen... "contiennent toutes à des degrés diverses... l'idée de l'accomplissement d'une prédiction" (53), "citations prophétiques" (54. 58). Las del primer grupo son "materiaux" de la vida de Jesús y no "commentaires", al contrario de las del segundo (74).

Sintácticamente considerada no presenta dificultades particulares; tenemos una oración subordinada final, en forma pasiva con *hína* y aoristo subjuntivo después del perfecto de la principal. En sí misma es construcción correcta y clásica, no así en la abundancia con que aparece en el N. T. suplantando frecuentemente al infinitivo completivo y englobando bajo el aspecto final oraciones consecutivas y aun meramente explicativas, y esto de modo especial en Mt. (con Mc. y Jn.), cfr. 4, 3, etcétera (27).

Esta construcción obedece en los autores judíos, por lo que a su abundancia se refiere, a especial ideología teocéntrica, según la cual todo sucede porque Dios lo quiere. Esta concepción de la vida y de la historia suprime los matices de simple permisión, y los efectos de las causas segundas son atribuídos directamente al brazo y voluntad de Yahveh. Así, nada tiene de extraño, como nota el P. Zerwick, la confusión entre mera consecuencia y finalidad propiamente dicha (28).

Si entendemos la frase en sentido final tenemos este concepto: el hecho ha sucedido para dar cumplimiento al vaticinio, o lo que es lo mismo: el hecho ha sucedido porque estaba predicho, porque tenía que suceder. En toda oración consecutiva, al igual que en la final, hay un término "ad quem" al que tienda la acción; pero esta tensión es diversa según que nazca de la acción misma (finis operis) o de la voluntad del agente (finis operantis).

Cuando Dios directamente interviene, como en el caso singular de la concepción milagrosa de Jesús, la meta final ontológica es el hecho mismo, la moral última es realizar el decreto de Dios expreso en el vaticinio. En el caso de un agente humano que da cumplimiento a una profecía, sin duda que obra por un fin inherente a la acción misma o por una finalidad extrínseca, pero querida e intentada por él, y sólo en consecuencia a su actividad viene a dar cumplimiento y realización al vaticinio.

Es decir, que la realidad de las cosas nos manifiesta que no suceden porque estaban predichas, sino que, obedeciendo a sus propias causas,

---

(27) "In genere appare spiccatissima la tendenza della Koiné, e quindi del N. T., a sostituire la proposizione finale alla proposizione infinitiva o consecutiva, e ad usare *hína* a preferenza d'ogni altra particella di finalità..." J. Bonaccorsi, *Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria.* (Turín, 1933), I, 35 s.

(28) *Graecitas biblica,* n. 245; incluso la distinción entre *hína* y *hóste* empieza a borrarse..., "ultimatim ex solo contextu dirimi potest, agaturne de consecutione an de finalitate", n. 246.

Zorell admite el hecho de la equivalencia entre las citadas conjunciones: *Lex. Graecum,* 616, pero los ejemplos de Mt. que nosotros estudiamos los cataloga bajo el signo final "de consilio et fine actionis seu eventus", 612 s.

es como vienen los hechos a la existencia, y así (de rechazo, si se quiere) dan realidad histórica a las profecías.

Los acontecimientos evangélicos no vienen subordinados a éstas, sino todo lo contrario: porque habían de suceder, por eso fueron profetizados. El vaticinio viene en función de signo por el que conocemos la verdad y transcendencia del hecho significado.

Bien es verdad que para el hagiógrafo, que va contemplando la evolución histórica desde el punto de vista de Dios, los acontecimientos llegan impulsados por una fuerza secreta que es el empujón de Dios, de que él tiene conocimiento precisamente por la luz que proyectan las profecías; pero la visión sobrenatural de la historia no contradice su explicación filosófica y aun gramatical. Tendríamos que hablar más bien de una visión global religiosa en la que sigue conservando su valor la explicación racional de la realidad. La ideología teocéntrica en favor de la expresión final encuentra nuevo apoyo en el "substratum" gramatical semita, del que salta espontáneo el *hína* como traducción literal del frecuentísimo "*le*" hebraico que sirve para connotar finalidad y consecuencia (29).

La mentalidad del escritor del N. T. expresada en nuestros términos no puede intentar siempre un sentido final, pues en tal caso la prueba apologética sacada de la Escritura no tendría valor alguno si es que la historia evangélica viniese sacrificada a las profecías. Tal es la opinión de los mejores comentaristas que hemos podido consultar (30).

La fórmula tiene paralelos en el A. T. y en los rabinos. Se "cumple" una palabra cuando se realiza históricamente, como se "cumple" un

---

(29) Cfr. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique,* p. 518.

(30) "*Ut* hoc loco (Mt. 2, 15) non videtur mihi causam, sed eventum significare... Nec enim propterea fugit in Aegyptum, ut prophetia adimpleretur, sed cum vitandi Herodis causa eo fugisset, factum est, ut prophetia proprie impleri videretur", MALDONADO, *Commentarii...,* p. 58; y LAGR.: "Les deux conjonctions sont employées dans la Koinè au lieu du simple infinitif... Le sens de causalité finale est donc peu marqué... *hína* est donc à prendre non pas tout à fait *ekbatikôs* "de façon que", mais trés modérément *lelikôs,* "pour" et non pas "dans le but de", ni même "afin que" avec le subjonctif", o. c. 15.

S. Juan Crisóstomo, por el contrario, insiste en el sentido final de la expresión "¿Y por qué (kai tínos éneken), me diréis, es enviado el Niño a Egipto? La razón (ten aitían) la da particularmente el evangelista: "Porque se cumpliera... (hína plerozê gar)..." (149), y así aunque los judíos se apliquen a sí mismos la profecía "de no haber venido este Hijo no hubiera tenido cumplimiento conveniente "ouk án he propheteía télos élabe tò prosêkon" (153), *Homilías sobre el Ev. de S. Mt.,* trad. RUIZ BUENO. Madrid, 1955.

mandamiento con la práctica obediente del mismo, analogía que repercute en la identidad de expresión (31).

En el A. T. aparece usado en tal sentido el verbo מִלֵּא, forma pi'el: 1 Rg. 2, 27, "Salomón expulsa del sacerdocio a Abiatar", cumpliendo de esta suerte la palabra que Yahveh había pronunciado: לְמַלֵּא אֶת־דְּבַר יהוה, LXX: πληρωθῆναι τ. ῥῆμα Κυρίου. Salomón pretendía así librarse de su enemigo, y consecuencia de esta expulsión fue el cumplimiento de la palabra de Dios contra la casa de Elí (cfr. 1 Sam. 3, 12 אָקִים en paralelismo con כלה), consecuencia que en nuestras lenguas viene expresada con el gerundio "cumpliendo de esta suerte" (Bover-Cantera), "accomplissant ainsi" (Crampon), (cfr. 1 Reg. 8, 15 מִלֵּא לֵאמֹר); 2 Cron. 36, 21 "para que se cumpliera la palabra de Dios en boca de Jeremías" (Bover-Cantera) לְמַלֹּאות דְּבַר־יה״ בְּפִי יר.

En realidad, el sentido es el mismo que en el caso anterior, e iría mejor en gerundio. Tal creemos debe ser la traducción exacta de la expresión en los lugares antes citados de Mt., donde el vaticinio cobra su valor de la realización histórica (32).

Un sentido análogo tiene la frase לְקַיֵּם מָה שֶּׁנֶּאֱמַר (= τοῦ στῆσαι τ. ῥ.), que en el A. T. vale tanto como corroborar, mantener en pie una orden promulgada, darle realización en una palabra (cfr. Est. 9, 22. 29 ss.); ésta es la más frecuente en los rabinos precisamente tratando del cumplimiento de las profecías.

Ellos conocen la realización de las profecías en determinadas circunstancias históricas.

"En cierta ocasión, Raban Gamaliel con R. Yoŝua, Eleazar b. Azaría y Aqiba subían a Jerusalén; llegando al Scopus rasgaron sus vestiduras;

---

(31) Cfr. MANSON, *The argument from prophecy*, JTh St 46 (1945), 129; CERFAUX, *Simples réflexions...*, EphThLv 25 (1949), 566.

(32) "Die einleitende Formel ist in eine feste Form gegossen, woran zu erkennen ist, dass Mt. die befestigte Gewohnheit hatte, alles, was getan wurde, dadurch unter den göttlichen Willen zu stellen, dass er in Übereinstimmung mit einem Wort der Schrift geschah. Ebenso verführ in die jüdischen Gemeinde jeder Fromme. Darum hatte auch bei ihnen die Einleitung der Zitate eine völlige feste Form *leqayyem mah ŝenne' emar* = *toû stêsai tò rezén*. Die Formel des Mt. ist eine Parallelbildung für palästinischen, nicht nur ihre Übersetzung, und gehört ebenfalls schon dem alten Hebräisch an: I Reg. 2, 27. In des palästinischen Formel, ist der Gedanke der: das nicht verwirklichte Wort fällt um, das verwirklichte ist dagegen zu stehen gebracht. In der von Mt. verwendeten Formel ist die Vorstellung die: das Wort bleibt leer, solange ihm die Verwirklichung fehlt; es wird dadurch voll, dass es geschieht." SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, 21.

llegaron después al templo y vieron salir un chacal del sancta sanctorum, por lo que todos rompieron en llanto, mientras Aqiba reía.

—¡Aqiba, eres extraordinario! Cuando nosotros lloramos, tú ríes.

—¿Por qué lloráis vosotros?

—¿Y cómo no vamos a llorar sobre el lugar del que está escrito "el extranjero que se aproxime será condenado a muerte" (Nm. 15, 1), cuando vemos que sale de él un chacal? Sobre nosotros *se realiza* la lamentación "triste está nuestro corazón, se han entenebrecido nuestros ojos por la montaña de Sión, que está devastada, paseándose por ella los zorros". (Tren. 5, 17 s.)

—Yo, en cambio, ved por qué río: porque está dicho "tomo por testigos fidedignos a Urías el sacerdote, y a Zacarías, hijo de Yeberekyahu" (Is. 8, 2). Ellos testimonian lo que dice Jeremías (26, 18): "Sión será arada como campo y Jerusalén resultará un montón de ruinas..."; en cambio, Zacarías (8, 4) anuncia que la ciudad será de nuevo habitada. El Lugar dice: he aquí mis dos testigos. Si las palabras de Urías *se han realizado,* también las de Zacarías *se realizarán.*

—Con este lenguaje nos has consolado, Aqiba." (Siphré Dt. 11, 15, T. R. 291.)

A pesar de ser tan larga, hemos juzgado útil transcribir la cita entera, porque en ella no sólo descubrimos repetidamente nuestra fórmula, sino que nos patentiza, además, el poco escrúpulo científico con que se identifican personas y textos y se llega a ver con claridad la realización de profecías totalmente dispares desde el punto de vista histórico y contextual. Ellos creen en profecías de la Escritura que se han realizado y en otras que aún no han tenido su cumplimiento.

En los ejemplos siguientes se estrecha el paralelismo con nuestra fórmula, no sólo en el verbo, sino hasta en la construcción final.

Sobre 2 Reg. 25, 27 y Jeremías 52, 31: "el año 25° murió Nabucodonosor enemigo de Joaquín y fue sepultado; el año 27° Evilmerodak le hizo salir de su sepulcro sacándole de allí para anular sus decretos, *para cumplir*" (לְקַיֵּם), lo que se dice en Is. 14, 19: "tú eres arrojado de tu sepulcro como brote despreciable..." En el mismo tiempo murió el rey Sedecías, y se hizo duelo sobre él... *para realizar* lo que está dicho en Jeremías 34, 5: "en paz morirás..." (Seder Holam rabba 27 ss., cit. Bonsirven *Exégèse...* 69.)

En los acontecimientos históricos se descubre la realización de los vaticinios divinos, a veces con sensatez y equilibrio facilitados por la claridad de la profecía; a veces caprichosamente, como en los ejemplos aducidos por Strack-Billerbeck, que hemos transcrito al hablar de las fórmulas rabínicas.

Concluímos reconociendo que la fórmula en Mt. revela su intención de conectar los nuevos acontecimientos con las viejas Escrituras; eso

nos consta claramente por la fuerza expresiva de la fórmula introductoria en cualquiera explicación filológicamente aceptable. Lo que ya no nos consta es la clase de nexo que el evangelista establece entre acontecimiento y profecía, porque una forma estereotipada que se repite casi idéntica una docena de veces no puede servirnos de norma en cada uno de los casos (33). Serán éstos en su propio contexto los que podrán facilitarnos la inteligencia de la citación y la fuerza de la fórmula.

b) *"es preciso cumplir"* (Lc.)

Ya en la primera parte anotábamos que también en Lc. es la fórmula de realización, de cumplimiento, la que prevalecía en las citas propias (p. 9).

Las citas de Lc. van empujadas por una "necesidad" que no es algo esporádico y exclusivo de las mismas, porque la expresión goza de la simpatía del evangelista. Schmoller, en su "Handkonkordanz", presenta un elenco de 19 lugares en que Lc. expresa esta "necesidad", y siempre con δεῖ, ἔδει (34). No simplemente se cumplen las profecías como en Mt., sino que se cumplen *necesariamente.*

El verbo impersonal δεῖ viene usado frecuentemente tanto en los autores griegos (35) como en LXX, expresando siempre una necesidad; pero sin determinar por sí mismo el modo y grado de ella, que depende del fundamento en que se basa y que comprende la extensa gama de modalidades que van de la necesidad ontológica radicada en la constitución de las cosas o en la voluntad del Ser supremo hasta la mera conveniencia social.

Algunos ejemplos. Lev. 5, 17: peca quien obra lo que no se puede hacer, οὐ δεῖ ποιεῖν, porque Dios lo ha prohibido; fundamento, la voluntad de Dios. Eleazar rechaza las carnes prohibidas, καθ' ὅν ἔδει, en conformidad con el querer de Dios expresado en la Ley (2 Mac. 6, 20). Eliseo se siente obligado a hacer algo por la sunamita en razón de los beneficios que ha recibido de ella: τί δεῖ ποιῆσαι σοι; la necesidad brota aquí de la gratitud (2 Reg. 4, 13). Textos hay en que la necesidad es

(33) Este uso elástico y vario de la fórmula no ha escapado a Clemen: "Das stereotypische *hína plerozê tò rezén* findet sich freilich gerade hier (en Mt.) vielfach gebraucht, nicht bloss wo eine direkte Weissagung des A. T. vorliegt, sonder auch wo von einer bloss vorbildlichen Parallele die Rede ist, die in späteren Ereignissen eine tiefere und vollkomnere göttlich intendierte Erfüllung gefunden hat." *Der Gebrauch...*, p. 61.

(34) De las 102 veces que aparece la expresión en el N. T., 41 son de San Lucas; cfr. GRUNDMANN, *Theol. Wört.* II, 22.

(35) Cfr. HERODOTO, 8, 53, édee katà tò zeoprópion, cit. BAUER, p. 284.

urgida por la prudencia (Prov. 22, 29; Is. 50, 4; Sap. 15, 12) y aun por la sola amistad (2 Mac. 12, 11).

También en Lc. cambia la fuerza de la expresión al cambiar el fundamento en que se apoya (36).

Notemos ya desde ahora que en la casi totalidad de los pasajes donde aparece δεῖ es Jesús quien habla de su misión. Es preciso que predique en otras ciudades (4, 43) como antes lo fuera quedarse en el templo sin el conocimiento de sus padres (2, 49), como es necesario que actúe mientras vive (13, 33) y aun que se hospede en casa de Zaqueo (19, 5), y sobre todo es preciso, de necesidad ineludible, que "el hijo del hombre sufra mucho, y que los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas lo reprueben y que muera y que al tercer día resucite" (9, 22; cfr. Mt. 16, 21; Mc. 8, 31) con la urgencia que brota del designio y voluntad del Padre que de toda la eternidad ha decretado todo cuanto atañe a su Cristo. Esta necesidad recurre frecuentemente en labios de Jesús, ya anunciando estos acontecimientos como necesarios, ya demostrándolos como tales después de su realización (17, 25; 22, 37; 24, 7. 26).

Siente toda su vida en tensión hacia la plenitud gloriosa que debe llegar a través del cumplimiento de todo esto (cfr. 9, 51).

La voluntad de Dios dirige de modo decisivo e inmediato toda la vida y actividad de Cristo, y esta voluntad aparece manifestada en la Escritura; la existencia de Jesús será como una epifanía luminosa y necesaria de la Providencia de Dios sobre El, actuando las profecías como luz orientadora que permita descubrir esta presencia (37). Todo ello bajo el signo preciso de lo que no puede ser de otro modo, porque Dios dirige la historia en general, y con cuidado especialísimo la del Mesías (38).

La identidad de aquellas citaciones en que δεῖ determina a πληροῦν o τελεῖν es manifiesta: se "llena" y cumple una Escritura (πληροῦν) cuando se "consuma", acaba y perfecciona (τελεῖν). Un ejemplo en 2, 29: ὡς ἐτέλεσαν πάντα τ. κατὰ τ. νόμον Κυρίου: se ha cumplido un precepto de la Biblia (cfr. 2, 22 ss.) y a la vez se ha dado término a un rito determinado.

---

(36) Cfr. GRUNDMANN, o. c. 22-23.

(37) "Opportuisse, non absolute, sed posita prophetarum praedictione", MALDONADO, in Lc. 24, 25, o. c. 1.201.

(38) "Sein ganzes Leben und Handeln und Leiden sieht Jesus unter diesem, in einem *deî* sich zusammenfassenden Willen Gottes. Über ihm steht ein *deî,* das schon in der Jugendgeschichte da ist, das *deî* der Gottesherrschaft (Lk2, 49)... Dieses *deî* hat seinen Grund in dem in der Schrift über ihn niedergelegten Willen Gottes, den er unbedingt folgt" (22, 37; 24, 44), GRUNDMANN, o. c. 23.

Identificamos igualmente las fórmulas "se cumplirá todo lo anunciado" y "es preciso cumplir". La justificación la hallamos en las tres predicciones de la Pasión que Lc. refiere: 9, 22 "*es preciso que sufra mucho*"; 9, 44 "*padecerá*"; 18, 31 "*se cumplirá todo lo que está escrito*". La primera tiene sus paralelos en Mt. 16, 21 y Mc. 8, 31, que hablan también de la necesidad de padecer; en la segunda (cfr. Mt. 17, 22; Mc. 9, 31) todos callan necesidad y vaticinios; y en la tercera (cfr. Mt. 20, 18; Mc. 10, 33) sólo Lc. alude claramente a las profecías que vienen a ser el motivo latente de aquella necesidad a que todos hicieron referencia la primera vez y que sólo Lc. ha conservado ahora con mejor trabazón lógica; necesidad que solos los ángeles de la resurrección de Lucas volverán a recordar (24, 7).

Lc. se mueve dentro de una concepción homogénea y amplia, por eso la urgencia constantemente tensa que empuja a Jesús en su acción y pasión no necesita textos concretos del A. T. que la declaren, basta la alusión general, porque todos forman a su vez como un solo vaticinio que tiene por fin a Cristo.

Sólo en una ocasión, motivada por el hecho histórico que tuvo lugar en la sinagoga de Nazaret, Lc. cita sin paralelismo en los otros dos sinópticos una "haphtara" de Is. 61, 1 (58, 6) evidentemente mesiánica; pero resume la argumentación de Jesús sin decirnos cómo El demostró su mesianidad sirviéndose del texto leído. Esta visión minimista escapa al evangelista, que nos la compendia así: "hoy se ha cumplido esta Escritura" (πεπλήρωται ἡγραφὴ αὕτη), sin sentir la necesidad de explicitar la argumentación del Maestro; supone ya el conocimiento y fe en sus lectores (cfr. 1, 4) y prefiere la síntesis teológica. Veremos que esto es característico en él.

2. *Ejemplos de exégesis cristiana*

En nada son "originales" nuestros evangelios con la originalidad de lo espontáneo, del inesperado recurso personal, porque copian no sólo un dato que es la vida de Cristo, frente al cual no caben rutas nuevas, sino también porque reflejan ese dato histórico que ha sido con antelación tratado, pensado y expresado por la comunidad creyente que se ha formado y nutrido del dato en un manejo continuo y vital del mismo. Cuando se hizo la palabra escrita era ya la palabra hablada. Así no podemos estudiar separadamente los evangelios como un fenómeno desconectado que se explica por sí mismo. Toda idea escrita tiene una prehistoria más o menos larga que la explica y hace posible; cuando de

elementos históricos se trata, ese estadio preliminar cobra importancia decisiva.

Si es ésa la relación general entre documento escrito y predicación cristiana, vamos a ver cómo también aquí, en el aspecto que nosotros estudiamos, ocurre lo propio; vamos a ver cómo la exégesis sinóptica es una exégesis tradicional, la exégesis de la catequesis primitiva.

No contamos con un quinto evangelio que sea como el fondo común del que los otros se nutran; pero sí hay un núcleo primitivo que aflora de cuando en cuando con una frecuencia y extensión capaces de mantener la comparación con los evangelios propiamente dichos. A más de las cartas apostólicas —en especial el corpus paulinum—, tenemos la piedra de toque de los Hechos de los Apóstoles, expresión de la mentalidad de la primera comunidad cristiana en que germinaron los evangelios escritos.

La exégesis moderna está de acuerdo en reconocer la obra redaccional de Lc. en la trasmisión que nos ha hecho de los discursos de los apóstoles; pero, como ya notaba hace años Pirot, el hecho de que cada orador conserve dentro del mismo fondo apologético su carácter propio y adaptación a las circunstancias de su auditorio nos suministra una prueba sólida de la autenticidad de los discursos trasmitidos (39).

Nosotros hemos elegido un par de ellos en los que creemos encontrar los elementos más característicos de la exégesis apostólica. No pretendemos un estudio completo de los mismos, que estaría fuera de lugar, sino más bien hacer resaltar los procedimientos exegéticos a través de los cuales ellos establecen su doctrina y nosotros podemos deducir los principios de hermenéutica cristiana que se reflejarán después en los evangelios.

Discurso de Pedro: Act. 2, 14-36.

En este primer discurso público del Príncipe de los apóstoles, que Loisy ha calificado con acierto como "une première ébauche d'apolo-

---

(39) Cfr. PIROT, *Actes des Apôtres,* DBS I (1928), col. 73-74; RENIÉ, *Actes des Apôtres,* "La Sainte Bible". París (1951), p. 26.

Recientemente insistía el P. Dupont sobre el carácter redaccional de los discursos sometidos a un fino análisis literario: Act. 2, 17-21 cita Joel 3, 1-5.ª, pero en el v. 39 hay una alusión clara a 5 *d* que sigue inmediatamente a la cita alegada (p. 315); en varias ocasiones aparecen conclusiones deducidas de textos no citados o alegados de modo incompleto, lo que supone una redacción anterior más desarrollada, o que al menos el redactor tenía el texto ante los ojos (316), *L'utilisation apologétique...* Tal vez esto último no sea preciso, dado que, al conocer la Biblia, enunciaban más bien el tema con algunas palabras explícitas a las que no se ceñían de modo exclusivo: cfr. DODEWAARD, *La force évocatrice de la citation,* Bib 36 (1955), 482-491.

gétique générale du christianisme" (Renié, 57), el argumento escriturístico juega un papel preponderante, ya que las dos partes de que consta giran alrededor de unos textos del A. T. que iluminan el prodigio de Pentecostés y la muerte, resurrección y triunfo de Jesús, que constituyen el núcleo de la oración.

La glosolalia de los apóstoles no se debe a embriaguez, su explicación propia se encuentra en unas palabras del profeta Joel, 3, 1-5 (LXX 2, 28-32): τουτὸ ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφῆτου Ἰωήλ.

A la interpretación satírica de los oyentes que Pedro rechaza como contraria a la costumbre opone otra profética, cuya adecuación al hecho no se prueba en el discurso más que por la analogía entre hecho y texto alegado. El texto, en su redacción "oriental" (B), sigue casi literalmente la versión de LXX (de la que difiere más el "occidental" (D), en el que falta el nombre del profeta) un poco diversa del original hebreo.

La profecía alegada habla en la primera parte (vv. 1-2) de la efusión del espíritu de Yahveh, que, junto a la prosperidad material, tendrá lugar después de la plaga de langostas que ha asolado el país.

La segunda parte (vv. 3-4) describe con trazos apocalípticos los signos del cielo que precederán al juicio del Señor contra las naciones. Esta parte no aparece claramente conectada con el milagro pentecostal, pero el apóstol conserva íntegro el vaticinio, ya que le interesa el v. 5, que aplicará más tarde a Jesús (cfr. v. 36); y los últimos días (cfr. Is. 2, 2; Mich. 4, 1) serán el escenario de los sucesos mesiánicos y cuanto les siga después. La realización del vaticinio se prueba sin más por el hecho que todos presencian, y éste, a su vez, se explica por la profecía con una naturalidad e inmediatez que no permiten hablar de círculo vicioso alguno (40). Esta simplicidad apodíctica con que se conectan historia y profecía nos deja realmente perplejos; pero es éste el hecho que veremos repetido una y otra vez. Las profecías se refieren todas al Mesías y en él se realizan; tenemos un hecho en el que se dan los signos anunciados por Joel, luego es su profecía la que aquí se cumple, y así el hecho que todos presencian viene enfocado desde el punto de vista exacto, que es el proféticomesiánico.

La segunda parte del discurso (vv. 32-36) presenta la vida pública de Jesús bajo el signo de la recomendación de Dios manifestada en el poder taumatúrgico desplegado, su pasión y muerte conocidas y decretadas por Dios con antelación y su gloriosa resurrección, dada la impo-

---

(40) "L'application de la prophétie aux circonstances se faisait d'elle même. Pièrre laisse à ses auditeurs le soin de dégager la conclusión qui s'imposait: les temps messianiques sont donc révolus". RENIÉ, o. c. 58.

sibilidad de que permaneciese ligado con "los dolores" de la muerte (ὠδῖνες τοῦ θανάτου, cfr. LXX Ps. 17, 6; 114, 3), imposibilidad basada en la voluntad de Dios y manifestada en una profecía de David (Δαυὶδ γὰρ λέγει «εἰς» αὐτόν) —εἰς "terminus relationis quod spectat... quod attinet ad"... Zorell 378—, y sigue una larga cita del Ps. 16, 8-11 (41).

No tenemos por qué repetir aquí cuanto puede ver el lector en cualquier comentario al Salterio. El texto reproduce literalmente LXX, aun en aquellas variantes que le apartan de nuestro T. M.; fenómeno que se repite casi siempre en las citaciones de Act. y que corresponde a cuanto hemos visto con mayor atención en los evangelios.

El salmista expresa los sentimientos de confianza que provoca en todo su ser la proximidad de Yahveh, de quien ni sheol ni muerte podrán apartarlo. La conexión con la resurrección de Jesús viene establecida en el v. 10 (cfr. v. 31), cuya versión exacta discuten los exegetas respecto en concreto del לִרְאוֹת שַׁחַת que está en paralelismo sinónimo con el abandono en el sheol; pero este paralelismo puede filológicamente explicarse con la negación de la muerte (fem. √שִׁיחָה = hundirse, "fosa"; significado corriente cfr. Ps. 7, 16; 30, 10) o de la corrupción consecuente a la misma (masc. √שָׁחַת qal inus. = perder, corromperse, así Jb. 17, 14; Ps. 49, 10; 55, 24). Esta última interpretación es la que han preferido las versiones antiguas, LXX, VI, Vg., Jer.; en la exégesis moderna ha prevalecido la primera aun entre aquellos que, siguiendo el dictamen de la Pont. Com. Bíblica (42), admiten la mesianidad del salmo.

Podrá, pues, discutirse el sentido del texto original; pero la interpretación de Pedro nos consta claramente que es la de LXX (οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σοῦ ἰδεῖν διαφθοράν), no tanto por la repetición literal de la misma, sino principalmente porque toda su argumentación reposa en tal exégesis de no corrupción.

---

(41) Cfr. L. ARNALDICH, *Carácter mesiánico del salmo 16,* VV 1 (1943), 249-286; 2 (1944), 24-65, donde se exponen las diversas cuestiones textuales e interpretaciones del salmo que Pedro aplica a Jesús.

(42) Utrum viro catholico fas sit, maxime data interpretatione authentica Principum Apostolorum (Act. 2, 24-33; 13, 35-37), verba psalmi 15, 10-11: *Non derelinques... vias vitae,* sic interpretari quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione D. N. I. Ch.? — Resp. NEGATIVE (l. iul. 1933, cfr. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos* (Madrid, 1955), n. 590.

Arnaldich concluye la exégesis del pasaje clave constatando: "en el v. 10 no entra explícitamente la idea de la resurrección de entre los muertos ni se establece distinción entre el cuerpo mortal y el alma inmortal" (252).

La palabra profética tiene que lograr su cumplimiento, porque es palabra de Dios (cfr. 2 Pt. 1, 21), no se ha realizado en David —la historia y la presencia del sepulcro lo atestiguan, v. 19—, luego se ha cumplido en Cristo, de cuya resurrección (περὶ τῆς ἀναστάσεως τ. Χριστοῦ) habló David, iluminado con la luz profética (προφήτης... προϊδων, vv. 30-31).

Pedro insiste sobre el carácter profético de David (¿permanente?, ὑπάρχων...) y sobre el sentido literal de la expresión, que por eso precisamente excluye cualquier explicación que no hable de resurrección física anterior a la corrupción del sepulcro.

Toda su labor exegética concluye con la fuerza de testigo presencial del hecho maravilloso. Sigue la prueba de la exaltación de Cristo, que es ahora desde el cielo quien derrama el Espíritu Santo; recordemos que en Joel era Yahveh quien prometía realizar en persona esta sorprendente efusión pneumática.

El v. 34 es una nueva prueba de la acepción literal con que San Pedro interpreta los textos alegados y que podemos resumir así: el Ps. 110 habla de sentarse a la diestra de Dios, es así que David no ha subido al cielo, luego no lo ha dicho de sí mismo, sino de Jesús.

La cita del salmo reproduce LXX. El apóstol está plenamente convencido de la fuerza probatoria de su argumentación, basada toda ella en la escritura (43) y en su cualidad de testigo ocular del hecho de la resurrección; de ahí la seguridad de su epílogo: "conozca, pues, con certeza (ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτο) la casa toda de Israel que Dios ha constituído a Jesús crucificado Señor y Cristo" (v. 36).

A renglón seguido nos cuenta Lc. el efecto del discurso y discursos que siguieron a aquél, y que no debieron ser muy diversos en su desarrollo, ya que Pedro es bastante uniforme en sus procedimientos y manejo de textos bíblicos (cfr. Act. 1, 15-21).

De esta exégesis del primer predicador cristiano deducimos algunas consecuencias sobre el modo de interpretar la Biblia.

---

(43) Dupont asegura que los textos alegados no pretenden probar la resurrección que viene probada por el testimonio ocular; "ce qu'il faut montrer par l'Écriture, c'est le caractère messianique de la résurrection" (o. c. 324). Nosotros creemos que los hechos de la vida de Jesús reciben "une portée théologique" al venir enfocados a la luz del V. T., pero en nuestro caso los textos cuentan además y principalmente como pruebas de la resurrección, ya que el modo de argüir es el mismo que en lo que respecta al hecho escatológico de la exaltación, donde ni siquiera se alude al testimonio de la ascensión, sino que es el ps. 110, entendido literalmente, la única prueba del hecho milagroso.

1. Ante todo, la importancia que reviste en su apologética el argumento escriturístico; sin duda, por la utilidad psicológica que aportaba para captarse la atención y asentimiento de los oyentes, para quienes la Biblia era la autoridad suprema, ya que no podía ser un impío quien estaba de algún modo en conexión con ella. Pedro recurre a la Biblia de un modo natural, como a terreno conocido; entre la doctrina y persona de Jesús y la Biblia no hay baches que llenar, se pasa de una a otra sin esfuerzo alguno.

2. Pedro interpreta los textos en un sentido literal, tan literal que busca en los acontecimientos históricos —muerte y sepultura de David— un paralelo adecuado al tenor verbal del texto; de modo que es preciso conceder a éste fuerza profética para que siga siendo verdadero con un valor absoluto que exige su realización precisa.

Este sentido literal no viene determinado por penosas cavilaciones filológicas: se arguye a base de lo que las palabras significan en su sentido natural y directo, y esto en la versión griega de LXX. Aquí interviene la mano del redactor, ya que el predicador hablaba en arameo (cfr. Act. 2, 7), pero la fidelidad histórica de Lc. no ha dudado de la identidad ideológica entre su versión y el lenguaje del apóstol.

3. En un plano crítico podría argüirse que del hecho de que el texto no se realice en David no se sigue que se cumpla en Cristo la profecía, o que no pueda explicarse de modo menos "literal", y sí más "literario".

Todo esto no tiene cabida en la exégesis recia y rotunda de Pedro.

4. Se trata de una verdadera apología que intenta convencer a enemigos, o por lo menos extraños, de Jesús. No es posible suponer en los oyentes "la buena voluntad" con la que textos débiles podrían pasar por apodícticos (44).

No todos creyeron —que don de Dios es la fe—, pero los muchos que prestaron su asentimiento debieron ver en las citas de Pedro verdaderas profecías a través de las cuales empezaron su camino hacia Jesús-Mesías.

---

(44) De cuanto nos resulta de la narración de Act. 2 estimamos certera la observación de Bonsirven, para quien la argumentación de Pedro se basa en el supuesto de una profecía referente al Mesías; pero no suscribimos que "la démonstration vaut... uniquement pour qui a la foi aux prophètes et à Jésus-Mesie (*Théologie du N. T.*, 185). Esto último es precisamente lo que San Pedro intenta probar. La fe en las profecías tal vez haya de suponerse solamente en judíos y prosélitos, ¿pero también en los paganos? Quizá fuera más preciso hablar de asentimiento a una palabra que describe el futuro, y por eso mismo se impone a los oyentes, pero sin conexión en los mismos con la inspiración bíblica.

Los textos eran valederos aun sin el pasaporte del sentido figurativo del A. T. respecto del Nuevo que los oyentes no conocían aún. Los textos probaban por sí solos para quienes creían en la Biblia como palabra de Dios, conocedor del futuro.

Pablo en Antioquía de Pisidia: Act. 13.

Aun cuando San Lucas no oyó directamente este "discurso programa" (Jacquier) de Pablo, y aun cuando haya elaborado la forma esquemática que nos presenta, es imposible no reconocer aquí el genio de Pablo (45).

Teje un breve resumen de la historia del pueblo hasta David, de quien desciende, según promesa divina, el Salvador Jesús, a quien, desconociendo los habitantes de Jerusalén, han dado muerte, "cumpliéndose así las voces de los profetas" (τ. φωνὰς τ. προφητῶν... ἐπλήρωσαν, v. 27), realizando cuanto estaba escrito acerca de El (ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, v. 28), fue sepultado, etc.

La resurrección viene probada en primer término por la palabra y autoridad de muchos testigos aún en vida (v. 31) y por el testimonio escriturístico después, testimonio que certifica el cumplimiento de la promesa de Dios a los Padres del pueblo. El acontecimiento portentoso viene relacionado a primera vista con el Ps. 2 "tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy", lo que no deja de extrañarnos.

Renié lo explica así: aunque las palabras trascritas hablen de la generación eterna, pueden ser aplicadas con razón a cualquiera de las circunstancias memorables en que aquélla se manifiesta y la resurrección pone el sello a la misión de Jesús con más fuerza que la teofanía del Jordán, donde hay también alusión a nuestro texto. La conexión viene facilitada por ἀνίστημι, que —es observación de Dupont (46)— puede significar tanto "levantar" como "resucitar" (cfr. Act. 3, 26; 2, 24. 32), el salmo hablaría directamente de la exaltación de Jesús que en Pablo —como en Pedro, cfr. Act. 2, 33 s.— viene en conexión íntima con la resurrección que supone realizada (47).

---

(45) Una comparación detallada con la doctrina y vocabulario de Pablo se encontrará en PRAT, *La Teología de San Pablo* (México, 1947), I, 69.

(46) Cfr. RENIÉ, o. c. 193; TURRADO, o. c. 346.

(47) Creemos sinceramente que el problema sigue en pie, estando a las interpretaciones que nosotros hemos podido ver. A título de sugerencia nos permitimos exponer una posible vía de solución a este modo tan peregrino con que Pablo aduce el ps. 2.

La conexión con la resurrección de Jesús no deja de ser un poco lejana, por eso nos preguntamos: ¿es que Act. 13, 32 s. habla de la resurrección? Si así fuera, ¿por qué 13, 34 parece enfocar el mismo problema como algo nuevo de lo que no se ha tratado hasta ahora?; *hóti dè* anéstesen parece plantear el problema, o mejor, propor-

La generación expresa en el salmo y la resurrección tienen, además, la nota intrínseca común de conferir la vida, de donde el paso ideológico resulta menos violento.

Pablo aduce otros dos textos (v. 34 s.) como prueba de la resurrección incorruptible, introducidos de modo impersonal (εἴρηκεν, λέγει).

Is. 55, 3 viene resumido de LXX: κ. διαθήσομαι ὁμῖν διαθήκην αἰώνιον (= TM) τὰ ὅσια (חַסְדֵּי) Δαυὶδ τὰ πιστά (אֲמָנִים).

El texto de un contenido general expresando la voluntad benéfica de Dios para con su pueblo, cuya restauración se anuncia en el profeta, viene aquí en función secundaria confirmando el texto de Ps. 16, 10 (= LXX) por una aproximación verbal (48). Sigue una observación análoga a la de Pedro: David murió y vio la corrupción (v. 36), luego las palabras no se han cumplido en él, luego deben encontrar su realización perfecta en el Mesías.

El discurso concluye con una llamada a la reflexión, sirviéndose el apóstol de unas palabras de Habacuc 1, 5 (= LXX con ligerísimas va-

---

cionar la solución del mismo a base del argumento escriturístico que hasta aquí no ha sido alegado.

Que *hóti dè* introduzca una nueva idea creemos que no necesita demostración; cfr. Lc. 20, 37, donde, después de tratar el modo de la resurrección de los muertos, pasa a demostrar el hecho: *hóti dè*...

La "epangelía" del v. 32 podría interpretarse a la luz del v. 23, donde se ha aludido a una promesa que ha quedado sin explicación, la que tendríamos aquí bien concretada. Es la promesa hecha a David de que un descendiente suyo —recordemos que es idea cara a Pablo, cfr. Rm. 1, 3; 2 Tim. 2, 8— reinaría en su lugar (cfr. 1 Sm. 7, 12; Ps. 89, 4 s.) y sería el salvador del pueblo —la salvación viene de la casa de David ya en los profetas— (v. 23).

Comparando la argumentación de Pablo con el discurso del Príncipe de los apóstoles nos parece que la probabilidad se reafirma. Sería, en efecto, sorprendente que Pablo no hablase de la exaltación de Jesús a la diestra de Dios Padre que él suele conectar con la resurrección (cfr. Rm. 8, 34), de la que Pedro ha hablado y con quien su discurso de Antioquía guarda tanto parecido: la resurrección probada en ambos casos por el ps. 16 y el testimonio ocular.

Por todo esto, el ps. 2, aquí citado, lo interpretamos de la exaltación de Jesús implícita en el reconocimiento solemne de su filiación divina y literariamente más próxima al sentido primitivo del salmo que refleja —en opinión hoy generalísima— una fiesta de entronización.

Exaltación y resurrección van, sí, íntimamente unidas en la expresión "anístemi" y en la predicación de Pablo, pero con la propuesta distinción creemos aclarar un pasaje que de otro modo resultaría enigmático en demasía.

Podría formularse una dificultad: el "hóti dè" se explica porque el apóstol pasa a hablar de la resurrección *incorruptible,* de ahí la novedad de argumento que sugiere la expresión. Responderíamos que Pablo no conoce una resurrección que no incluya necesariamente la imposibilidad de volver a la corrupción.

(48) DUPONT, o. c. 309.

riantes): no venga sobre vosotros lo que está escrito en los profetas (μὴ ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς), que bien podemos considerar equivalente al πληρωθῇ; depende de los oyentes el que se les pueda aplicar la amenaza profética dirigida al pueblo de Israel y que consistía en la invasión asiria si no abandonaba su injusticia.

La conminación de Pablo sería, según Charue, del mismo orden que la de Habacuc: una catástrofe desconcertante para el orgullo nacional, la repulsión del pueblo judío fuera de la sociedad mesiánica con todas las consecuencias inherentes a ella (49).

Nosotros queremos subrayar el modo con que el texto viene introducido: su realización o no-realización depende claramente de la actitud psicológica que adopte la comunidad judía de Antioquía de Pisidia. Luego el texto no miraba directamente a la presente situación histórica; es más, no miraba de ningún modo sino a la invasión caldea que ya tuvo lugar; mas ahora el "Sitz im Leben" puede repetirse idéntico en el orden del espíritu, y en tal caso el vaticinio profético obtendría nueva realidad, no por su propia fuerza, sino por la circunstancia del parecido psicológico que provoca la alusión a la palabra sacra en la mente del Apóstol, bien consciente de la economía justa de Dios que a determinados males aplica idénticos remedios, aunque acentuando cada vez más la categoría del espíritu según avanzan la revelación y la finura íntima de los hombres; de ahí que ahora el castigo tendría idéntica ocasión, pero sería de un orden más espiritual que el que se realizó con la invasión de los enemigos de Israel preanunciada por Habacuc.

En los vv. ss., esta reprobación de los judíos empieza a cumplirse, dada la resistencia a la nueva predicación, que debe por eso orientarse hacia los gentiles más dóciles que los primeros elegidos. Así las cosas, Pablo interpreta como un precepto que se le impone (οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ Κ.) el vaticinio de Is. 49, 6, donde el Siervo de Yahveh es constituído luz de las naciones para que lleve la salud hasta los confines de la tierra. Pablo ve a este Siervo en Jesús de quien él es apóstol, por eso al predicar su nombre a los gentiles empieza a hacer posible la realización del vaticinio decretado por Dios.

Dentro del esquema general: Jesús es el Mesías y en El se cumplen las profecías, el Apóstol enlaza su conducta misionera con el vaticinio de Isaías no porque éste estuviese directamente orientado a aquélla, sino a través del Mesías, en conexión con el cual está la labor de Pablo y de cuantos se consagran a la predicación y evangelización de los paganos.

---

(49) *L'incredulité des Juifs dans le N. T.*, cit. RENIÉ, 195.

El genio de Pablo se presenta ya aquí bien caracterizado, su fe en la Escritura y los métodos de exégesis que desarrollará a lo largo de todas las cartas los encontramos aquí en sus rasgos más salientes. Hasta cinco citaciones con finalidad apologético-mesiánica esmaltan su primer discurso, sin contar las cuatro históricas de la primera parte. Lucas, que ha resumido la oración, no ha querido suprimir estas alegaciones del A. T. porque ha debido ver en ellas uno de los caracteres más destacados de la predicación del Apóstol.

No es posible entrar en la exégesis de Pablo, para ello remitimos al lector a la valiosa obra del P. Bonsirven: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Queremos sólo destacar las grandes semejanzas que guarda su modo de interpretar los textos con el de San Pedro. Argumenta a base de LXX en lo que atañe a la estructura material de las citas, y es también idéntica la idea directriz: las profecías logran su cumplimiento en el Mesías, en concreto las que se refieren a su pasión y muerte, resurrección-exaltación y misión universal (50).

La importancia que la Biblia guarda para el Apóstol queda ya patente en la larga serie de citaciones que presenta su producción epistolar; pero esta importancia no es sólo debida a cultura personal, sino al modo común de pensar de la primera predicación cristiana. Nos lo dice él expresamente en 1 Cor. 15, 1-4, donde recuerda a los fieles su primer apostolado entre ellos: "os entregué lo que yo había a mi vez recibido (ὅ καὶ παρέλαβον), que Cristo murió por nuestros pecados (κατὰ τὰς γραφάς), que fue sepultado y que fue resucitado al tercer día (κατὰ τὰς γραφάς)".

Es enormemente significativo que en esta síntesis que hace Pablo del evangelio oral recibido aparezca repetido el dato escriturístico a cuya luz quedaban explicados los hechos más transcendentales de la vida de Jesús, lo que quiere decir que el argumento bíblico era ya entonces algo esencial a la catequesis.

Hay que remontarse más para llegar a la fuente de esta ideología comunitaria.

El capítulo XXIV de San Lucas.

De las múltiples cuestiones que plantea el bellísimo relato de los viajeros de Emaús sólo nos interesa la que atañe a la exégesis que Jesús en lección peripatética nos expuso aquella mañana de Pascua (51).

---

(50) Trío ideológico que hace destacar DUPONT, o. c. 323 s.

(51) El capítulo ha sido objeto de un interesantísimo trabajo del benemérito J. DUPONT, *Les pélerins d'Emmaüs* (Lc. 24, 13-35). Por lo que hace a nuestro tema insiste el autor sobre el carácter redaccional de la narración, ya que el sello lucano

La narración es de extremada concisión; el evangelista resume en tres vv. la explicación de Jesús que debió durar las largas horas de camino hasta la llegada a la villa; ya hemos visto que esto es típico en Lc. Pero nos ha transmitido una síntesis preciosa de la doctrina del Maestro.

Frente al escándalo de la cruz y la desilusión del fracaso definitivo que manifiestan los dos discípulos —la incomprensión del Mesías paciente que encontramos a lo largo del evangelio—, Jesús justifica su pasión y muerte como el único camino por el que podía llegar a dar cumplimiento a su obra redentora, cuya realización también esperaban los discípulos, pero totalmente distinta (v. 21).

Jesús expone por primera vez, después que la cruz es una realidad, la apología de la misma fundamentada en las Escrituras. Cuanto hablaron los profetas es la mejor propedéutica para entender la verdad del Cristo paciente. Era precisa su muerte afrentosa, porque sólo así se realizaban los designios divinos expresados en "los profetas", en cuya designación viene comprendida toda la Biblia como aparece en el v. 27.

"Y empezando desde Moisés y de todos los profetas (κ. ἀπὸ κάντων τ. προφητῶν) les interpretó (διηρμήνευσεν) en todas las Escrituras (ἐν κάσαις ταῖς γραφαῖς) lo que a El se refería (τὰ περὶ ἑαυτοῦ)" (v. 27).

La demostración debió ser sistemática siguiendo el orden de los libros (Dupont, 358), en los que es preciso incluir no sólo los profetas, sino también la tercera categoría judía de los "Ketubim", de modo especial los salmos, algunos de los cuales ya fueron expuestos del Mesías por el mismo Jesús (118, 22; Lc. 20, 17; 118, 26; Lc. 19, 38; 110, 1; Lc. 20, 42 s.; 8, 5; Mt. 21, 16; 22, 2; Mt. 27, 46, que no cita Lc. (!), aunque lo hace Mc. 15, 34). "Todos los profetas" —¿todos y cada uno en sentido distributivo?..., "praedicative positum πᾶς excludit exceptionem", Zerwick, o. c. nm. 142—. Más bien en sentido colectivo, como quieren los comentaristas, sin que se diga que en cada profeta deba encontrarse alguna profecía mesiánica (52).

---

es evidente (hórzrinós, hoptasía), y si se inspira en la catequesis es en un estadio ya bien evolucionado, aun cuando todo esto no contradice el hecho de que la utilización apologética de la Escritura se remonta a los orígenes de la predicación apostólica (349).

(52) No así Mald., que interpreta la expresión en toda su amplitud: "quorum omnium (prophetarum) de Christo vaticinia percurrisse et explanasse eum dicit Evangelista. Unde colligimus totam Scripturam sacram, etiam si id nos minime plerumque animadvertamus, loqui Christum: ut eum in illa, etiam ubi minime videtur esse, quaerere discamus. Ubique est, sed alibi apparet, alibi latet. Nos saepe non invenimus quia aut non quaerimus, aut quia iudaeorum more in extimis Scripturae verbis, non in intimis sensibus ac latebris quaerimus" (o. c. 1.202).

Cómo Jesús se aplicó las múltiples profecías que sugiere la narración no lo sabemos, porque no nos lo dice el narrador ("utinam evangelista declarasset, multum nobis inde eruditionis accessisset" comenta Maldonado); pero no debió ser muy diferente de la que hemos visto en Act. Dada la ocasión de la misma, Jesús tuvo que insistir de modo especial en los vaticinios dolorosos que eran la ocasión del tropiezo de sus interlocutores y de todos los discípulos. Así es imposible no pensar en el vaticinio de Siervo de Yahveh (Is. 53) y en el Ps. 22 que él había tomado en sus labios agonizantes (Mt. 27, 46; Mc. 15, 34).

Exégesis sin demasiadas complicaciones eruditas, dirigida a iluminar y a mover el corazón en busca de la fe, que ambas cosas son precisas (ἀνόητοι κ. βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν, v. 25; —ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν, v. 32).

Aquella interpretación y apertura de las Escrituras (vv. 27. 32), simple y sensata, tal como la que Jesús había hecho en vida, marcará la pauta de la exégesis apostólica, y es esto precisamente lo que pretende enseñarnos el evangelista narrador (53).

Se confrontan vaticinios y realidades históricas, y al no hallar el paralelismo deseado se concluye al sentido mesiánico de los mismos. Recordemos el episodio de Nazaret (4, 16-24): también allí el ministerio docente de Jesús se abre con una lección de exégesis que los otros evangelistas no han reseñado. Isaías (61, 1 s.), el gran vidente de las realidades mesiánicas, describe su misión salvadora; ¿pero cómo sabemos que es Jesús de quien habla? Porque El nos lo dice categóricamente: "hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos" (v. 21), y debió de probarlo haciéndoles ver que aquella misión grandiosa que abrazaba la restauración de Israel y su triunfo entre los pueblos todos (54) no se había cumplido en el profeta, sino que debía realizarse en los tiempos mesiánicos, en El mismo; prueba de lo cual era su enseñanza y fama que ya empezaban a extenderse por toda la región (v. 14 s.).

---

(53) "...il n'y a aucune invraisemblance à supposer chez les Apôtres une simple reprise des enseignements de Jésus. C'est bien, en tout cas, ce que Luc. veut faire entendre: il y a continuité entre la prédication des Apôtres et les instructions de Christ ressuscité; c'est le Christ de Pâque qui a donné au kérygma sa forme et son contenu", DUPONT, *Les pélerins...*, 359.

(54) Aun cuando Jesús no leyese más que los tres vv. citados, costumbre que aparece consignada en la Mišna (Megilla 4, 4, cfr. Textes..., 1.066), es posible que después en el comentario homilético recordase las ideas principales del c. 61, donde se describe la grandeza de la misión del ungido del v. 1. Por el simple hecho de citar los primeros vv., Jesús evocaba en los oyentes todo el luminoso contenido del capítulo. Cfr. DODEWAARD, o. c. 486.

La prueba debió convencer a los oyentes, que "daban testimonio en su favor y admiraban su palabra" (v. 22). Idéntico es el procedimiento en el texto aludido de Act. 8, 28 ss. El eunuco lee en voz alta Is. 53, 7 s.; Felipe le pregunta si entiende lo que lee. El eunuco le expone la dificultad que le impide la comprensión del texto: ¿de quién habla el profeta, de sí mismo o de otra persona? (v. 34). El diácono, partiendo de esta Escritura, le evangelizó a Jesús.

La dificultad está bien planteada, ya que supone con razón que los profetas no siempre hablan en persona propia, sino personificando a otros; pero para nosotros esa dificultad no es más que el principio de otras dificultades: supuesto que trata de otro, ¿quién es éste? El etíope, prosélito (cfr. v. 27) y con la mentalidad judía circunscribe el problema: si no habla de sí debe hablar del Mesías, en quien todas las profecías se realizan. Así, la función del misionero está grandemente facilitada, sin necesidad de recorrido histórico alguno, en busca del misterioso personaje: en Isaías no se ha realizado tamaña tragedia como la que allí se describe, sí en cambio en Jesús, cuya pasión y resurrección parecen allí descritas (cfr. Lc. 22, 37), luego es El de quien habla el profeta.

Aun supuesta una cierta planificación redaccional, Lc. ha conservado, de modo esquemático, pero exacto, el método exegético de Jesús y de la primera catequesis. Un paso más, y nos convenceremos.

3. *La apologética de Mateo*

San Mateo es el evangelista que por el hecho primario de ofrecernos mayor cantidad de citaciones nos permite formarnos una idea más completa del fenómeno exegético cristiano. Hemos preferido estudiarle en último lugar para que su figura de intérprete de la Biblia no influyese en nuestro juicio sobre las otras partes que hemos visto hasta ahora.

Antes de empezar con el estudio del elemento formal de las citas del primer evangelio se nos plantea un problema que afecta al origen de la que ya podemos llamar "exégesis cristiana". Si el evangelista cita con frecuencia por cuenta propia el A. T. tiene, sin duda alguna, una concepción personal de la Biblia y de su interpretación; ahora bien, ¿esta interpretación personal influye también en la exégesis de los otros personajes que dentro de su evangelio aluden al A. T.? Con otras palabras, y supuesto que es Jesús quien cita frecuentemente, ¿presenta Mt. la exégesis del Maestro con la libertad del redactor que atribuye sus propias ideas a los protagonistas de su narración o es más bien la ideología del protagonista la que se impone al hagiógrafo?

El problema real debe encontrar su solución por vía comparativa. Vamos a explicarlo. Si Jesús argumenta en Mt. de modo idéntico a como lo hace en Mc. y Lc. en circunstancias en que no es posible la influencia del primero, tendremos que decir que la argumentación de Jesús es pura, primitiva, sin tara redaccional alguna.

Así, pues, se impone como necesaria una división que no juzgamos tal al estudiar las fórmulas introductorias, y que tiene cuenta de las citaciones que hace Jesús y las que realiza por sí mismo el evangelista.

a) *Las citaciones de Jesús.*

Como dijimos (p. 6), 3/4 partes de las citas de Mt. vienen en boca del Maestro, citando el evangelista por su cuenta una docena de veces.

En nota ofrecemos el catálogo de las mismas (55). Adelantemos ya que la fórmula predilecta de Mt. ἵνα πληρωθῇ no aparece nunca en labios de Jesús, lo que no deja de ser en el evangelista un indicio de fidelidad histórica; sólo dos veces usa Jesús el verbo πληροῦν: 13, 14 (ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία) y 26, 54. 56 (πῶς οὖν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι), tanto más de notar cuanto que ya en el primer discurso de los cinco que Mt. nos ha transmitido, Jesús asegura que su venida y misión tienen por objeto el cumplimiento de la Ley y los profetas, es decir, todo el V. T. (5, 17 οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι).

El dato tiene su importancia tratándose de uno de los puntos que Mt. ha intentado destacar con más interés: el aspecto apologético. Su fórmula introductoria hubiera ganado en valor de ser canonizada por Jesús mismo. No ha sido así, y, repetimos, creemos ver en ello una nota de fidelidad y respeto a la palabra bíblica transmitida.

Las fórmulas más usuales en el Maestro son: ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (5, 21. 27. 31. 33. 38. 43), siempre en un contexto ético, en el sermón del monte; γέγραπται (4, 4. 7. 10: tentaciones), 11, 10; 21, 31; 26, 24. 31; οὐκ ἀνέγνωτε (12, 3: panes de la proposición), 19, 4; 21, 16. 42; 22, 31. Estas dos últimas vienen aplicadas tanto en contexto ético como profético-mesiánico; por eso mismo no podemos agrupar las citaciones en su contenido ideológico partiendo de las fórmulas. Va a ser, pues, el contexto, no de la cita original, sino del evangelio el que nos va a servir de línea divisoria.

Antes vamos a estudiar brevemente el programa general de Jesús en lo que al V. T. se refiere. Nos lo ha formulado en el sermón de la

---

(55) Mt. 4, 4. 7. 10 (tentaciones: gégraptai); 5, 17 (plerôsai); 21. 27. 31. 33. 38. 43 (sermón del monte: ekoúsate hóti erréze); 9, 13 = 12, 7; 11, 10; 13, 14; 15, 3. 7; 19, 4. 18; 21, 13. 16. 42; 22, 31. 37 s., 43; 24, 15; 26, 24. 31. 54 ss.

montaña, 5, 17: "no penséis que he venido a abolir la ley o los profetas, no he venido a abolir, sino a perfeccionar".

El contexto en que Mt. ha enmarcado la declaración del Maestro es totalmente ético; el v. parece ser una síntesis de los vv. ss. en que Jesús completa y perfecciona los puntos fundamentales de la vieja Ley, a la que El reconoce perpetua vigencia. En todo el A. T. aquí aludido, hay preceptos morales cuya obligatoriedad persiste; así, los profetas vienen también aducidos bajo este aspecto moral. Mas no es sicológicamente posible recordar los profetas y no aludir a cuanto es lo más típico en ellos: las profecías. Nosotros creemos que hay también una alusión general a esta realidad que después no ha encontrado desarrollo por el tono preponderantemente moral de todo el discurso; así, en el v. s. ya no viene nombrada más que la Ley, cuyos preceptos persistirán más que el cielo y la tierra.

La promesa de "cumplimiento" de los profetas no ha logrado una exposición sistemática y extensa como la de la Ley, tal vez porque ésta dependía de la actitud de los oyentes, a quienes ahora por primera vez venía predicado el reino, mientras que la realización profética atañía sólo a Jesús. Por ahora bastaba esta sugerencia de tipo general para comprender su actividad y misión; en determinadas circunstancias, el Maestro irá haciendo ver cómo realiza en sí mismo aquella enunciación inaugural que literiamente quedó en la penumbra de un simple toque de atención; pero las diversas concreciones que irán apareciendo en el evangelio no serán más que reflejos de esta actitud psicológica que aquí afirma Jesús.

α) *Citaciones morales.* — En los pasajes alegados, Jesús se contenta con afirmar la autoridad y fuerza de los preceptos entendidos en su sentido literal y primario. Su simple enunciación trunca toda disquisición jurídica. Así, a las diversas interpretaciones de los maestros judíos que acababan por anular el precepto de la piedad filial, Jesús opone el mandamiento escueto y preciso, frente al cual no hay subterfugio posible, porque es Dios quien habla (θεὸς εἶπεν, 15, 3).

A veces, El se permite perfilar derivaciones más íntimas del precepto; pero en conformidad con el mismo (cfr. 5, 21, etc.), con su espíritu primero, aun cuando tal vez discrepe del tenor verbal y periférico del mandato; tal el caso del matrimonio (19, 4 ss.).

Sabe oponer a interpretaciones demasiado literalistas una concepción más espiritual y religiosa; así, usa un par de veces el texto de Os. 6, 6 (9, 13; 12, 7): quiero misericordia y no sacrificios.

Los grandes personajes bíblicos son también una lección moral para sus oyentes (cfr. 12, 3, David), recurso conocido a su vez por los rabinos,

aunque sin justificar como éstos los defectos de los héroes viejotestamentarios (cfr. T. R. 1.871). Tales personajes vienen, a veces, como tipos de realidades mesiánicas (cfr. Mt. 12, 40, Jonás).

β) *Citaciones profético-mesiánicas.* — No se trata ya de textos adaptables a todas las situaciones como los que acabamos de ver, sino de otros que vienen conectados y aplicados a circunstancias especiales, en las que adquieren su valor orientador específico; 15 son las citas de esta índole que hace Jesús, la mayor parte de las cuales se refieren al Mesías.

4, 1-11; Lc. 4, 1-13.

El relato de las tentaciones en el desierto, de un contenido profundamente mesiánico, por afectar a toda la subsiguiente actividad de Jesús, nos proporciona uno de los mejores ejemplos de exégesis literal acertada.

Las sugerencias diabólicas que solicitan a Jesús en el ayuno prolongado de cuarenta días en el desierto (como Moisés, el primer libertador; como Elías, el celante) encuentran sendas respuestas en otras tantas palabras bíblicas. Así, a la sugestión del pan propuesto, Jesús levanta el vuelo hasta la providencia de Dios, arrancando de un texto (Dt. 8, 3) donde también se habla de pan en parecida circunstancia psico-geográfica (hambre-desierto); hay exégesis literal no sólo con el recurso paralelista de la expresión verbal, sino de situaciones e ideologías análogas. Aparece un sentido más espiritual que en el texto primitivo, porque allí se indicaba el maná y aquí es la bondad providente de Dios en la que Jesús se confía.

En los rabinos se explica el texto en sentido figurado, como veremos (p. 74).

El tentador intenta la exégesis marcadamente literalista —como que apoyada exclusivamente en el tenor verbal—, proponiendo un espectacular salto acrobático, al que Jesús opone de nuevo un pasaje de vuelo más amplio y elevado (Dt. 6, 16), bajo el que viene enjuiciado su caso concreto: no se puede tentar a Dios con exigencias petulantes de milagros, como lo hizo Israel y lo recuerda el texto que Jesús cita.

Finalmente se rechaza la tercera, porque la adoración se debe sólo a Dios (Dt. 6, 13).

Jesús aplica los textos interpretándolos en su sentido literal, sin cavileos sofísticos; la interpretación es exacta y la alegación perfectamente oportuna; oportunidad tanto más de destacar cuanto que no sólo es la situación concreta de cada tentación la que tiene en cuenta el luchador al elegir los textos-arma, sino la otra más amplia que le lleva

a oponer a toda desviación de Dios tres citaciones entresacadas todas de los cc. 6 y 8 del Dt., donde se recuerdan a Israel los beneficios recibidos de Dios como argumento aptísimo para mantenerle fiel a El.

Esta exégesis literal que, sin perder su carácter, se orienta en un sentido más espiritual o transcendente, es la que observamos de ordinario en el uso bíblico del Maestro, que no abandona la significación primera de los términos, pero tampoco se encierra en ella, prohibiéndose cualquier avance no previsto en la realidad histórico-contextual de la citación.

(Recordemos que todo esto ocurre en el relato de Lc. paralelo a nuestro pasaje.)

Más que la palabra misma es la identidad de situaciones, el gancho que conecta los hechos de su vida con los viejos textos, en su gran mayoría proféticos.

Así, Juan Bautista, su precursor, es el gran mensajero que Yahveh promete en Mal. 3, 1, que precederá su venida de juez; la situación análoga provoca la aplicación apretada del texto (οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται, Mt. 11, 10; Lc. 7, 27).

El cambio "ante ti" por "ante mí" podría explicarse como mutación debida a la diversidad que supone la aplicación del texto a la nueva situación, o bien como reminiscencia de Ex. 23, 20, posibilidad que nos haría ver una vez más cómo Jesús se aplica textos que originariamente aludían al pueblo elegido.

Tendremos ocasión de comprobar cómo el evangelista Mt. sigue idéntico procedimiento (cfr. 2, 15).

En la purificación del templo, la conexión se estrecha al referirse a él también los dos textos alegados: Is. 56, 7 y Jer. 7, 11 (Mt. 21, 13; Mc. 11, 17; Lc. 19, 46).

Hay dos citas con las que Jesús explica la actitud de los oyentes, las dos tomadas de Isaías, que habla de la actitud de su pueblo para con Dios.

En la primera (Is. 6, 9; Mt. 13, 14 ss.) describe Jesús el efecto que sus parábolas producen en su auditorio en quienes se cumple la profecía (κ. ἀναπληροῦται αὐτοῖς προφητεία).

No podemos entrar aquí en las complicadas cuestiones que el texto (citado también en Mc. 4, 12 y Lc. 8, 10; Jn. 12, 39) ha planteado a la exégesis.

Mt., que presenta la redacción más completa, es el que más claramente plantea la cuestión: Jesús no habla *para* endurecer más y más a sus oyentes, sino que las parábolas tienen su razón de ser en el hecho de la no-inteligencia del pueblo: porque (ὅτι) viendo no quieren o no

pueden ver, por eso (διὰ τοῦτο) les habla en parábolas (56). La actitud embotada puede encontrar su remedio en la semivelada luz de esta enseñanza popular y simple (57).

Lo cierto es que Jesús da como realizada en sus oyentes la profecía de Isaías. El modo consecutivo con que viene conectada la situación presente con el vaticinio nos dice que allí no se trataba de una profecía "ad hoc", sino de un pasaje que obtendría su plena vigencia cada vez que los oyentes se incapacitasen para oir la palabra de Dios. Por eso, Pablo, al fin de los Hechos (28, 25 ss.), podía también aplicar el texto a su caso, reconociendo a la par que el vaticinio se había realizado por vez primera en la predicación del profeta a sus antepasados, hablando el Espíritu Santo por medio de aquél a "vuestros padres".

Y, sin duda, que no fue ésta la única vez en que el Apóstol explotó el texto durante su largo apostolado; Jn. lo hace también al fin del ministerio público de Jesús, que él cierra con esta reflexión personal de extrañeza ante la incredulidad de sus connacionales.

Lo mismo cabe decir de Is. 29, 13, que el divino Maestro aplica (καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν) al culto hipócrita y formulario que escribas y fariseos tributaban a Dios. El texto histórico que describe la superficialidad religiosa del pueblo cobra nueva realidad en los nuevos farsantes con gesto de piadosos (cfr. Mc. 7, 6). Los textos actúan con la fuerza de un proverbio bien traído.

Antes de entrar en las propiamente mesiánicas recordamos la escatológica de Dn. 9, 26 (Mt. 24, 15; Mc. 13, 14), aplicada a la destrucción de Jerusalén. Y queremos decir dos palabras de la prueba de *la resurrección de los muertos,* Mt. 22, 31 s. (Mc. 12, 26 s.; Lc. 20, 37 s.), deducida de Ex. 3, 6.

Estamos ante uno de los casos más sorprendentes de la exégesis de Jesús, quizá por el perfil rabínico que presenta; de hecho, hasta algunos

---

(56) Estas expresiones, a nuestro entender, no pretenden otra cosa que establecer una cierta relación entre vaticinio y la presente situación sin que medien las relaciones de causalidad propiamente dicha. En Jn. 12, 37 ss. aparecen los mismos giros, pero a la inversa: a pesar de tantos signos no creían, para que se cumpliese la palabra de Is. 53, 1 (hína ho lógos... plerozê); por esto (dià toûto) no podían creer, porque (hóti) también dijo Is.: cegó el corazón... (6, 9 s.).

En Mt., la situación es ésta: por su ceguera (causa-ocasión) les habló en parábolas, y así se cumple la profecía (consecuencia). En Jn.: porque había hablado Isaías (causa) no podían creer (efecto).

(57) Queremos anotar que los comentarios rabínicos son partidarios decididos de la tesis "misericordiosa" al interpretar nuestro texto, a despecho de leerlo en forma imperativa. Cfr. Mekh. Ex. 19, 2, cit. en STRACK-BILLERBECK, I, 662.

escribas le expresaron su admirada aprobación: "Maestro, bien has hablado" (Lc. 20, 39). La prueba de Jesús es dialéctica: Dios es Dios de vivos, es así que lo es de Abrahán... después que han muerto, luego ellos viven.

Supone que Dios sigue conservando con los patriarcas las mismas relaciones que antes de la muerte de ellos; que no es posible la separación indefinida de cuerpos y almas y que en la actual vida de éstas radica la futura de aquéllos.

R. Simay deducía también la resurrección de Ex. 6, 4, donde Dios, hablando con Moisés, dice que estableció alianza con los patriarcas "*para darles*", a *ellos,* no dice *a vosotros,* la tierra de Canaán; luego la resurrección se deduce de la Torah (Saneh. 90 *b,* T. R. 1.901) (58); R. Gamaliel la probaba por Dt. 31, 16; Is. 36, 19; Cant. 7, 9, aunque sus pruebas encontraban contradictores (ib).

Se trata de un argumento "ad hominem" calcado en los procedimientos rabínicos.

Pasamos ahora a estudiar la media docena de citaciones que Jesús se aplica de modo más directo. Todas ellas, excepto 22, 43 s., hacen referencia a su pasión dolorosa, el tema que más dificultades ofrecía a propios y extraños y que, por eso mismo, había que probar y aclarar con las profecías bíblicas. De las cuatro citaciones explícitas, tres están tomadas del salterio y una es de Zacarías; las otras dos son generales.

Ante la protesta de escribas y sacerdotes por el triunfo resonante de su entrada en la ciudad y en el templo, Jesús responde con el Ps. 8, 3 (Mt. 21, 16), donde las alabanzas de los niños y mamoncillos resarcen a Dios de las calumnias de sus enemigos. El texto aprueba la conducta permisiva de Jesús, supuesta la sustitución suya por Yahveh, de quien se trata en el salmo. La exégesis apostólica interpretará más tarde el mismo salmo del Mesías Jesús (cfr. 1 Cor. 15, 26; Heb. 2, 6 ss.).

En Mt. 21, 42 (Mc. 12, 10 s.; Lc. 20, 17).

Y como conclusión de la parábola de los viñadores, Jesús alega el *salmo 118, 22 ss.* como predicción de su repulsión por parte de los jefes del pueblo que ya ha empezado y se consumará con la muerte violenta.

---

(58) Maldonado reduce a éste el argumento de Jesús, entendiendo el "Yo soy el Dios..." como el que ha hecho pacto con ellos, quienes, por tanto, viven: "solemus enim foedera non mortuis servare sed vivis, quia non inter mortuos sed inter vivos feriri solent", in l., o. c. 472; por lo demás, reconoce que el argumento no es "necessarium", pero sí "tam probabile" como para redargüir a los saduceos.

La catequesis ha usado largamente el texto conectándolo con Is. 8, 14; 28, 16 (cfr. Rm. 8, 32 s.; 1 Pt. 2, 6 ss.; Ef. 2, 20-22; Act. 4, 11).

Según la interpretación más probable del salmo, se trata allí de la función e importancia del pueblo de Israel despreciado por los grandes imperios; es, pues, un nuevo caso en que lo que se predica directamente del pueblo viene atribuído a Cristo. San Jerónimo nos certifica que ya los antiguos rabinos lo interpretaban del Mesías (59); en la entrada triunfal de Jesús, el pueblo le aclama con expresiones jubilosas del salmo (v. 25 s.). Ejemplo de exégesis lógica fundada en la analogía de situaciones (desprecio por parte de los hombres, exaltación por parte de Dios) entre Israel y Jesús.

Ps. 110, 1 (Mt. 22, 21 ss.; Mc. 12, 35 ss.; Lc. 20, 41 ss.).

Es el texto viejotestamentario más usado en el N. T., donde viene citado siete veces de modo explícito (cfr. Act. 2, 34; 1 Cor. 15, 25 s.; Heb. 1, 13) y uno de los más fecundos en sugerencias por lo que hace a nuestro estudio.

La situación histórico-literaria es sustancialmente la misma en los tres sinópticos. Jesús, por propia iniciativa, plantea un problema mesiánico a la ciencia de los maestros oficiales (60) y a la misma fe del pueblo, a propósito del célebre texto.

Su pregunta presupone tres datos como admitidos por todos: David es el autor del salmo y autor inspirado (ἐν πνεύματι), que habla del Mesías y sus palabras conservan todo su valor literal, tanto, que argumenta a base de la palabra "Señor" (τῷ Κυρίῳ μοῦ) en un sentido tan propio, que parece contradecir la filiación de aquel respecto de quien le reconoce tal señorío. Si alguno de esos postulados falla, la argumentación de Jesús no puede mantenerse.

De la atribución a David e interpretación mesiánica entre los antiguos judíos tenemos noticias ciertas (61). Directamente Jesús no hace exégesis, ni se lo aplica a sí mismo, sino que critica la interpretación corriente entre sus coetáneos como deficiente, con deficiencias que comprometen seriamente su valor; se trata de una auténtica prueba dia-

(59) Cfr. PANNIER-RENARD, *Les Psaumes*, "La Sainte Bible" (1950), 621. 625.

(60) Lagr. sugiere que el fin que se propuso Jesús con su pregunta no fue otro que suscitar en el pueblo la duda sobre el valor de la enseñanza de los escribas, tan incompleta en punto de tanta importancia, o. c. 433.

(61) Cfr. PANNIER-RENARD, o. c. 503. En un excursus interesante y documentado, Strack-Bill. anota las oscilaciones exegéticas que ha sufrido el salmo en el rabinismo a causa de la autoridad de R. Ismael b. Eliseo (c. 135) y por motivos anticristianos; así, no logró una interpretación plenamente mesiánica dentro de la antigua sinagoga hasta mediados del s. III (o. c. IV, 458, s.).

léctica que aboca en la "deductio ad absurdum" (62). Indirectamente no cabe duda que Jesús lo refiere a su persona por el mero hecho de plantear el problema de su interpretación, ya que no hace jamás exégesis teórica de escuela. La catequesis lo comprendió así y se lo atribuyó de modo claro y tajante.

Aun habida cuenta de la parte importante que juega el argumento "ad hominem", dado el tono polémico de la situación histórica, nosotros creemos descubrir en el pasaje un elemento fundamental dentro de la idea exegética de Jesús: la inconsistencia de toda argumentación bíblica que no tenga cuenta de otras realidades reveladas en diversos textos. En nuestro caso, una exégesis que pretenda reflejar todo el valor contenido en las magníficas afirmaciones del salmo debe apoyarse en algo más que la filiación davídica del Ungido, en su dignidad inmensamente superior al rey profeta y que le aproxima de modo sorprendente al mismo Yahveh, cuyo poder participa ya en el salmo. El argumento es buena prueba de la fuerza del contexto que lleva a revisar posiciones en apariencia inconmovibles.

Con algunas leves variantes se sirve de un texto de *Zacarías* (13, 7) —en contexto profundamente enigmático hasta el presente— para describir la desbandada de los apóstoles la noche de su prisión (Mt. 26, 31; Mc. 14, 27). Por la oscuridad del original es difícil establecer la clase de conexión que media; pero ciertamente que no podemos poner entre vaticinio y fuga la relación de causalidad, aun cuando la fórmula podría significarla (γέγραπται γὰρ, ὅτι γέγραπται). La causa de la huída fue el miedo previsto y permitido por Dios, y quizá preanunciado por el profeta.

Hay, finalmente, unas alusiones generales por las que todo el proceso de la pasión viene colocado bajo la predicción de las Escrituras de modo análogo a cuanto hemos visto en Lc. (Mt. 26, 24; Mc. 14, 21), incluso con la expresión de "la necesidad" de cumplir cuanto estaba profetizado (Mt. 26, 54 ss.).

b) *Las citaciones del evangelista.*

Todas las alegaciones bíblicas de Mt. vienen en un contexto histórico-mesiánico, es decir, en conexión con un acontecimiento de la vida de Jesús. No cita jamás para probar una doctrina especulativa o moral. Comentaremos expresamente estas citas personales que no aparecen en los sinópticos (63).

---

(62) STENDAHL, o. c. 78.
(63) Mt. 1, 22; 2, 5. 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17 s.; 13, 35; 21, 4; 27, 9.

La fórmula introductoria común a todas ellas —2, 5, γέγραπται— está formada con πληροῦν y diversas conjunciones, ἵνα, τότε, ὅπως, cuya fuerza de conexión ya hemos visto.

De las 11 citaciones, cinco se refieren a la infancia, cinco a la vida pública y sólo una a la pasión. Todas tomadas de los profetas —13, 15; Ps. 78—, y sobre todo de Isaías, que proporciona la mitad.

α) *Citaciones de la infancia.* — Literariamente, el evangelio de la infancia en Mt. comprende cinco episodios principales: concepción de Jesús, venida de los magos, huída a Egipto, muerte de los inocentes y retiro a Nazaret (64). Pues bien, cada episodio viene en conexión con un texto del A. T. No hay duda que este procedimiento literario del evangelista habla claro de su intención apologética: la vida de Jesús, aun en sus pormenores en apariencia intranscendentes, ha sido prevista por Dios y vaticinada en la Biblia. Este carácter teológico de la misma es el que quiere acentuar Mt. al par que probar su verdad histórica; pero todo ello dentro de una composición literaria a la que habrá que adaptar de algún modo los hechos referidos. Esta adaptación concordante la encontramos nosotros, no precisamente en el sacrificio de la realidad histórica, sino en el hecho y modo de conexión entre acontecimiento y profecía, conexión ideológica que se transparenta en la identidad sustancial de la fórmula introductoria de los vaticinios y, donde es posible, en la interpretación tipológica de los mismos.

La unidad de que hablamos no equipara la fuerza probatoria de cada una de las citas: la historia apologética y teológica de Mt. no es uniforme en sus recursos, aun cuando el procedimiento base sea el recurso a la Biblia. Quiere decir esto que ha respetado las exigencias históricas al no establecer la misma conexión entre los hechos referidos y los vaticinios alegados, conexión más o menos laxa con laxitud que nosotros no podemos medir con nuestro exigente criterio moderno.

Por lo que hace a la primera, 1, 22 s. (Is. 7, 14), aparece bien clara la intención del evangelista (sólo Weiss piensa que sean palabras del ángel) de enlazar de modo íntimo la concepción virginal de Jesús con la profecía de Isaías. Es la sola vez en que expresamente asegura Mt.

---

(64) Esta unidad literaria aparece bien destacada hasta en el procedimiento gramatical con que cada episodio viene introducido: concepción, mnesteuzeises têS metròs autoû (1, 18); venida de los magos, toû dè Iesoû gennezéntos (2, 1); huída a Egipto, anajoresánton dè autôn (2, 13), retiro a Nazaret, teleutésantos dè toû Heródou (2, 19), con la sola excepción de la muerte de los inocentes íntimamente ligada con la marcha a Egipto: tóte Heródes ídon (2, 16); así, pues, todas las escenas referidas por Mt. vienen con genitivo absoluto, connotando tiempo pasado, o mejor, anterioridad de la acción.

que *todo el suceso* estaba vaticinado (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ, expresión que sólo repetirá Jesús en 26, 56 al enjuiciar todos los percances de su pasión).

Hay una coincidencia sorprendente entre los datos proféticos y la realidad histórica en cuatro puntos: *a)* concepción virginal (ἐν γαστρὶ ἔχουσα, ἐκ πνεύμ. ἁγίου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει); *b)* alumbramiento virginal, probablemente por el mismo texto (τέξεται δὲ υἱόν); *c)* imposición del nombre (καλέσεις, καλέσουσιν); *d)* nombre impuesto (Jesús = Salvador, Emmanuel = prenda de salud).

Difícilmente podríamos encontrar nosotros más analogías puestas en relieve sin violentar ni texto ni historia para poder establecer la existencia de una profecía directa. Por la grandeza inusitada del hecho, lo típico de la fórmula y la ecuación anotada creemos que Mt. ha visto en el texto (= LXX) una verdadera profecía enderezada a iluminar el misterio de la Encarnación que por más oscuro necesitaba una prueba más precisa y directa. La exégesis moderna sigue discutiendo el sentido original del vaticinio en Isaías, tal vez nunca se haga la luz; en tanto, sabemos de la intención apologética de Mt., así como de la interpretación literal de la profecía que en nadie se había realizado más que en Jesús-Mesías.

Ya anotamos las variantes que presenta la cita de Miqueas 5, 2; Mt. 2, 5 ss., que probablemente son debidas al evangelista en vista de los acontecimientos verificados, quien ha entendido el vaticinio, al menos como sus contemporáneos, que veían en él señalado el lugar de origen del Mesías, hijo de David (Jn. 7, 42).

Además de la concordancia existente entre la profecía y la historia evangélica aparece latente en todo esto el principio rabínico "todas las profecías se realizarán en el Mesías", y la prueba de esta realización sube en fuerza demostrativa cuando, como en estos dos casos, el texto no ha tenido realización alguna histórica.

Aquí no cabe hablar de exégesis tipológica ni de acomodación o ilustración literaria, sino de prueba directa histórico-literal.

Siguen dos textos que históricamente ya se han cumplido, y Mt. lo sabe mejor que nosotros: Os. 11, 1 *b* (Mt. 2, 15) y Jer. 31, 15 (2, 17 s.); ello no obstante, les atribuye un nuevo cumplimiento (ἵνα πληρωθῇ, τότε ἐπληρώθη).

El primero habla claramente de la salida de Israel de Egipto al llamamiento de Dios; el de Jeremías, a renglón seguido, invita al gozo por la vuelta del país enemigo, luego está claro que el llanto de Raquel venía motivado por el destierro y que los hijos son los israelitas deportados.

Eso quiere decir que si ahora "se cumple" es porque el texto cobra nueva realidad al ponerse las cosas de tal modo que es posible describirlas como otrora determinados acontecimientos históricos.

Nos encontramos con el fenómeno conocido de atribuir a Jesús lo que primeramente se dijo del pueblo de Dios. En esto, el evangelista no hace más que seguir los pasos de Jesús; la misma voz celeste que el Padre deja oir en el Jordán y en el monte de la transfiguración (Mt. 3, 17; 17, 5) tiene acentuadas resonancias bíblicas en las que se hablaba de Israel (cfr. Is. 42, 1; Dt. 18, 19; 32, 6).

Pensamos interpretar sin deformaciones la mente de Mt., calificando su exégesis de tipológica, con tipología que corre sobre esta premisa: Israel —pueblo elegido— es tipo de Jesús, hijo de Dios (65); tipología que en el texto de Os. viene facilitada por la designación de "hijo" y por el dato geográfico idéntico; dato que funciona asimismo en la cita de Jeremías junto con la semejanza de tragedia familiar.

Por lo que hace a la apelación de "*nazareno*" (2, 23), no queremos repetir cuanto dijimos más arriba. La vaguedad de la fórmula "lo dicho por los profetas" y el no encontrar alusión alguna a semejante apelativo parecen sugerir una alusión literaria al A. T., sin que se trate de verdadera prueba; el "cumplimiento" de la fórmula introductoria hay que explicarlo como exigencia literaria de la unidad de composición con que Mt. interpreta los cinco rasgos más salientes de la infancia de Jesús bajo el signo del A. T.

β) *La vida pública y pasión.* — De nuevo es Isaías quien ostenta el primado con tres de las cinco citas con que Mt. enjuicia este período de la vida de Cristo.

En 4, 14 ss. (Is. 8, 23-9, 1), la ocasión que motiva la cita es la misma geografía de Cafarnaum en los confines de Zabulón y Neftalí. Dada la unión entre estos cc. y el VII de Isaías, ya citado (66), parece que el evangelista aduce este texto como verdadera profecía, ya que la magnificencia de imágenes con que allí se describe al libertador no se realizó en la liberación asiria. A pesar de esto, en la literatura rabínica nunca aparece el Mesías relacionado con Galilea (67).

---

(65) Ya en época bien temprana aparece en Israel la idea firme de que la liberación de Egipto era un tipo de la segunda y final mesiánica, de tal modo que también ésta tendrá lugar en la noche de Pascua como la primera, cfr. STRACK-BILL., I, 85.

(66) El lector encontrará una buena síntesis de las razones que fundamentan la interpretación mesiánica del texto en A. KLEINHANS, *Exegesis vaticiniorum messian. in ll. propheticis V. T.*². Roma, pro ms. (1950), pp. 33 y 40.

(67) Cfr. STRACK-BILL., o. c. I, 160 s.

Mt. no establece contacto por sola la identidad de nombre; su cita introduce la predicación de Jesús en vistas a la proximidad del "reino de los cielos" y cuadra perfectamente con el c. IX del profeta, donde se describe la grandeza y felicidad que el niño misterioso aportará al reino suyo.

No cabe, pues, tacharle de intérprete que descuide el contexto de sus citas. Podría parecer un mentís a esto, 8, 17 (Is. 53, 4), donde el evangelista aplica un texto, que habla de la sustitución vicaria del Siervo de Yahveh en su pasión, a las curaciones físicas que Jesús realizó una tarde en Cafarnaum.

La conexión es más estrecha de lo que pudiera sugerir una lectura superficial del pasaje si se tienen en cuenta las relaciones que en la mente judía mediaban entre pecado y dolor (cfr. Jn. 9, 1 ss.) y el sentido simbólico-teológico que Jesús daba a sus milagrosas curaciones corporales (cfr. Mt. 9, 1) (68). En estas citaciones, Mt. se aproxima mucho más al sentido original que a LXX.

12, 17 (Is. 42, 1-4) atribuye a Jesús lo que el texto proclama del siervo en dulzura y mansedumbre. Nosotros pensamos que viene en el mismo sentido que la precedente, ya que contexto y fórmula parecen ser los mismos, aun cuando aquí, por no tratarse de un hecho concreto, sino de una postura psicológica de Jesús, la conexión es más amplia, ya que el texto se realiza en repetidas ocasiones, al menos en todas aquellas en que el Maestro evita las aclamaciones públicas y se desenvuelve un poco en la penumbra.

El salmo 78, 2 (Mt. 13, 34 ss.) lo interpreta como profecía que se realiza en la enseñanza parabólica de Jesús "todo esto lo habló Jesús en parábolas a las turbas..., cumpliéndose así lo que había dicho el profeta (ὅπως πληρωθῇ)"; la razón no era cumplir con el vaticinio, sino adaptarse a la comprensión de los oyentes (cfr. 13, 13). La estimamos como ilustración literaria facilitada por la homofonía y la semejanza real entre el vate que recuerda al pueblo los beneficios recibidos desde antiguo y Jesús predicador. Pero las "parábolas" y "enigmas" de uno y otro son diversos: allí se recordaba la historia antigua en forma rítmica y paralelista de maŝal, aquí se exponen las características del reino

(68) "En assumant la peine, le Serviteur expiait aussi la faute (comme les LXX ont dit trop clairement), de sorte qu'il lui était donné d'affranchir ses frères des deux. C'est cet affranchissement que Jésus commençait en expulsant les démons et en guerissant les malades. Il est sous-entendu que par la même il s'était chargé pour l'avenir de l'expiation; c'est ce que les chretiens savaient bien", LAGR., o. c. 169; cfr. KLEINHANS, o. c. 68.

Sobre las relaciones entre pecado y enfermedad y el sentido de las curaciones evangélicas, cfr. S. LYONNET, *Theologia biblica N. T.* (pro ms. Roma, 1954), 35 s.

que aún no se ha establecido plenamente, bajo el ropaje metafórico de la parábola propiamente dicha. Si se tratase de una verdadera prueba, no hubiera dejado de aducirla Jesús mismo ante la pregunta un poco desconcertada de los discípulos.

Cierra las citas de este período Zac. 9, 9 (Mt. 21, 4 s.), cuya profecía ve realizada el hagiógrafo (también San Juan) en la entrada solemne de Jesús en Jerusalén.

Ya sugeríamos (pp. 34-35) la dificultad que presenta, por ser Mt. él sólo que habla de dos animales y aparentemente debidos a una mala inteligencia del texto. Recientemente, Stanley ha estudiado detenidamente la cuestión, decidiéndose sin ambages por esta vía (69).

Nosotros creemos que el evangelista aplica el texto como verdadera profecía; lo que ya no nos parece tan cierto es que la interprete en un sentido tan aferradamente literal —mejor sería decir literalista—, que no tenga en cuenta más que el texto "mot à mot", atribuyéndole "una especie de existencia autónoma, un valor ontológico independientemente de cualquier otra consideración".

Digamos, ante todo, que este literalismo no existe en el caso, pues la cita está amalgamada con una expresión de Is. 62, 11; se mueve con libertad respecto de los dos textos y los abrevia en un hemistiquio. Además, el procedimiento usual en Mt. es acomodar el texto a la historia evangélica, jamás lo contrario. No es posible, pues, a nuestro entender, la solución que el citado autor propone. Las cosas corren mejor supuestos los dos animales históricos —lo contrario hay que probarlo con evidencia—, en vista de los cuales Mt. "ha explotado" el paralelismo sinónimo de la profecía al citar los dos jumentos como diversos, para lo cual le bastaba verter el "wau" con "kai" (lo que ya habían hecho con pleno derecho los LXX) y repetir la preposición ἐπὶ (עַל). En vista de esta anfibología textual, Mt. ha acentuado la duplicidad de las bestias, de algún modo ya sugerida en la profecía. Por lo demás, no es éste el solo caso en que Mt. habla de dos individuos cuando los otros evangelistas hablan de uno sólo (cfr. Mt. 20, 30 ss.).

---

(69) *Études matthéennes: L'entrée messianique à Jerusalem,* ScEccl 6 (1954), 93 ss. "...en citant Zach. Mt. tient à traduire l'hébreu mot à mot. Or en hébreu se trouve un parallélisme qui ne pouvait être traduit ainsi sans laisser croire qu'il y avait deux animaux. Dans le verset crucial, Mt. est donc placé devant le dilemme suivant: ou bien changer le texte prophétique ou bien insérer dans le récit de l'entrée un second animal. Pour un homme de sa mentalité, il n'y avait pas de choix: il a tout simplement inséré un second animal... il voulait insister sur l'accomplissement littéral de la prophétie" (106). Holtzmann, Loisy, Klostermann y otros habían dicho ya lo mismo, cfr. LAGR., o. c. 397.

La presencia del asna se explica perfectamente tratándose de un animal joven como era el que montó Jesús y que difícilmente los discípulos hubieran podido conducir sólo al Maestro.

El evangelista parece entender el gesto inusitado como realización de una profecía mesiánica en sentido directo, lo que quizá pretenda expresar con la frase semejante a la que introduce la profecía del Emmanuel (τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα). Tal profecía la encontramos en un contexto de acentuadas características mesiánicas: "el bondadoso rey anunciará la paz a las naciones y su dominio se extenderá de mar a mar" (Zac. 9, 10), por lo que la conexión no cabalga solamente sobre el paralelismo verbal o pintoresco entre profecía y dato histórico.

Para concluir, queremos anotar que las profecías de Zacarías han encontrado amplio comentario en la exégesis rabínica (70). En concreto sobre nuestro pasaje, hemos encontrado éste, aunque un poco tardío:

> "R. Berekhja (c. 340) ha dicho en nombre de R. Jicchaq (c. 300) en Midr. Qoh. 1, 9 (9 *b*) (lo que fue, eso será, y lo que se hizo, eso se hará, pues nada hay nuevo bajo el sol): como el primer libertador, así será el último; así como del primero refiere Ex. 4, 20 que montaba un asno, así también el último libertador cabalgará sobre un asno, como dice Zac. 9, 9..., "y sigue una larga serie de analogías más o menos felices" (71).

La característica literalista judía que Stanley atribuye aquí al evangelista no parece hallar confirmación en el referido testimonio rabínico que nos demuestra cómo la profecía había sido entendida aun por los maestros de Israel de modo aceptable al hablar de un solo animal.

Sobre la pasión sólo una cita nos ofrece el evangelista; quizá porque Jesús ya había destacado los múltiples aspectos de su pasión y muerte que habían sido preanunciados.

La citación viene a propósito de un texto que sólo indirectamente tiene conexión con el trance doloroso del Maestro. Por el modo como viene desarrollada y que ya hemos estudiado más arriba (p. 28 ss.), nosotros hablaríamos más bien de ilustración literaria que adquiere una cierta vigencia tipológica por tratarse en el original de una injuria hecha a Yahveh que se repite ahora de modo análogo en Jesús, entregado a muerte por treinta monedas de plata; aun cuando dado lo misterioso del pasaje del A. T., bien hubiera podido interpretarlo Mt. como verdadera profecía relativa a Cristo.

A través de este análisis rápido a que hemos ido sometiendo todas las citas personales del evangelista, hemos podido convencernos de que

---

(70) Cfr. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques*, p. 790.
(71) Cfr. STRACK-BILL., o. c. I, 87.

no presenta modalidad original en los procedimientos exegéticos. Ha dado, sí, de hecho gran importancia al argumento bíblico (Juan le iguala en el número de citaciones personales), pero su exégesis encuentra réplica en la de Jesús y en la de la catequesis tradicional.

Si Jesús cita más veces la Biblia en Mt. es porque éste nos transmite mayor número de discursos que los otros dos sinópticos. Si él personalmente presenta mayor número de citas, en realidad no es originalidad propia, con ello nos dice que en este aspecto es quien más fielmente reproduce la catequesis apostólica, donde el argumento profético ocupa tan amplio lugar. Bien planteado el problema, deberíamos preguntarnos mejor por qué Marcos y Lucas citan menos veces, cuando vemos que los apóstoles Pedro, Santiago y Pablo, etc., recurren a la Biblia con frecuencia y naturalidad como a campo bien conocido de todos y al alcance y disposición de los nuevos predicadores. Siguen en esto también el ejemplo y enseñanza de Jesús no sólo en el hecho de citar, sino principalmente en el modo de hacerlo. Esta influencia del Maestro en orden, en concreto, al concepto espiritual de los textos que aparece en el M. T. la ha notado acertadamente Clemen (72).

El argumento bíblico no es en Mt., como en ningún otro hagiógrafo, algo más o menos ornamental y accesorio, sino el reflejo escrito de la primitiva predicación, donde el recurso escriturístico era algo esencial.

II

LA EXEGESIS RABINICA

El tema en su enunciado general ha sido ya objeto de múltiples y voluminosos estudios (73). Nosotros no intentamos su estudio más que en función comparativa; primero, porque no hemos podido consultar las fuentes originales y, segundo, por el carácter de nuestro trabajo, cuya pretensión directa es ilustrar la labor exegética de nuestros evangelios sinópticos.

---

(72) "Darin freilich sind die neutestamentliche Schrifteller mit Christo selbst eins, dass A. T. nicht bloss in einem geschichtlichen, auf bloss altestamentliche Verhältnisse bezogenen Sinne verstanden werden müsse, sondern in einem höheren idealen Sinne, der den ewigen Gehalt des alt. chen Schriftwortes hervorhebt und eine gottgewollte offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf Christus und sein Reich hat", *Der Gebrauch des A. T...*, p. 12.

(73) Bibliografía abundantísima en BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien*, DBS 4 (1949), col. 1.275-1.285.

Hemos utilizado el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich 1924 ss.), de Strack-Billerbeck, y la reciente antología del P. Bonsirven, *T(extes) R(abbiniques) de deux premiers siècles chrétiens* (Roma 1955). De preciosa orientación en este maremagnum del rabinismo nos ha servido el valioso estudio del mismo, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París 1939).

Conscientes de manejar traducciones no pretendemos conceder valor apodíctico a los análisis que siguen, aunque la competencia de los traductores es reconocida de todos.

El problema que nos planteaba la contemporaneidad de los testimonios con la época evangélica, ya que era preciso establecer el parangón con los rabinos de la primera escuela, lo hemos encontrado resuelto en las fuentes citadas que aportan testimonios tanaitas de los dos primeros siglos, los que a nosotros más nos interesaban. Recuérdese que tales obras están compiladas en función de la exégesis del N. T.

El carácter eminentemente tradicional de la labor rabínica —reconocido por todos los especialistas— contribuye a darnos mayor seguridad respecto a la antigüedad de las opiniones consignadas, aun cuando su formulación escrita se deba a la segunda o tercera generación de maestros.

1. LAS FORMULAS INTRODUCTORIAS

Cuando hay intención de aducir expresamente palabras bíblicas tenemos de ordinario la advertencia de la fórmula introductoria sin la que no aparecen las palabras sagradas. En este aspecto, idéntico es el proceder de los hagiógrafos, que sólo en contadas ocasiones se sirven intencionadamente de expresiones viejas sin notarlo expresamente (cfr. Mt. 18, 16). El respeto que todos profesan a la palabra de Dios es el arquitecto de este pórtico solemne del que viene precedida.

El repertorio de fórmulas es pobre: "está escrito" (כָּתוּב , כְּתִיב), "para cumplir" (לְקַיֵּם, piel o hitpael), como contrapuesto a "anular" (בָּטֵל), "¿qué lees?", "uno lee" (קרא); sobre todo las expresiones con el verbo "decir" en todas sus formas, prevaleciendo el "como está dicho" (שֶׁנֶּאֱמַר) en forma pasiva impersonal, considerada aptísima para designar la acción divina. Esta es la fórmula que prevalece a lo largo de

(74) Cfr. *T(extes) R(abbiniques)*, introd., pp. VII-VIII.

toda la exégesis rabínica, siendo también frecuente el "talmûd lômar" ("enseñar en estos términos") (75).

La fórmula típica de Mt. "ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam" tiene su paralelismo perfecto de la rabínica "לְקַיֵּם מַה־שֶּׁנֶּאֱמַר בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ עַל־יְדֵי".

R. Tachuma (c. 388): "Esto es lo que fue dicho por el espíritu santo por medio de David, rey de Israel, tú amas la justicia..." (Ps. 45, 8.)

Berakhot, 57 *b*: "Cuando Mar b. Rabina (c. 400) vino a Babilonia tomó polvo en un paño y lo arrojó *para cumplir lo que está dicho en Is.* 14, 23: "convertiré (a Babilonia) en posesión de erizos... y la barreré con la escoba de la destrucción, afirma Yahveh Sebaot".

Siphré Dt. 33, 24: "Un aceitunero de GushChalab llegó a su casa, llamó a la criada y le dijo: ven y lávame los pies. Ella llenó de aceite una fuente y se los lavó *para cumplir lo que está dicho:* "el más bendito de los hijos es Aser, es el favorito de sus hermanos y lava su pie en aceite" (76).

Las citaciones son frecuentísimas, viniendo a veces a convertirse en un mosaico de textos que guardan gran parecido con muchas homilías medievales:

"Ben Zoma decía: ¿quién es sabio?, el que aprende de todos según está dicho..., ps. 119, 99...; ¿quién es fuerte?, el que domina su instinto como está dicho en Prov. 16, 32...; ¿quién es rico?, el que se contenta con su suerte según ps. 128, 2; ¿quién es honrado?, quien honra las criaturas como está dicho en 1 Sam. 2, 30: "honraré a quien me honrare." (Pirqué Abot, T. R. 26.)

2. DIVERSOS TIPOS DE EXEGESIS

Lo que resalta sobre todo en la exégesis de los rabinos es el respeto a la Biblia; la suprema autoridad de una prescripción y la fuerza suma de un argumento les vienen del texto bíblico. Este es el que decide en última instancia todas las cuestiones y el que se impone por sí mismo. De ahí el marcado interés por conectar de algún modo con la Biblia todas las opiniones y sentencias, de ahí los infinitos recursos usados para establecer algún contacto. Son conscientes de que la Biblia es un tesoro ("Hay un libro tesoro de un pueblo..."), porque es Dios quien la ha inspirado: "Moisés escribió sin falta la Torah, todo aquello que le dijo el Santo, ¡bendito sea!" (Siphré Dt., T. R. 380) (77).

---

(75) Sobre toda la cuestión de la nomenclatura no hacemos más que resumir la exposición de BONSIRVEN en su *Exégèse rabbinique...*, p. 29 ss.

(76) Cfr. STRACK-BILL., o. c. I, 74.

(77) Por lo que hace a la cuestión de la inspiración entre los rabinos puede consultarse con utilidad el estudio que STRACK-BILL. le dedica en IV[1], 415-451.

Aun cuando los libros han sido escritos por diversos autores humanos ("Moisés, Josué, Samuel, David, Jeremías —su libro, Reyes y Lamentaciones—, Ezequías y su grupo —Prov., Is., Can., Eccl.—, los hombres de la gran sinagoga —Ez. y 12 profetas menores, Dan. y Est.—, Esdras —su libro y Cron."—, 1807) (78); con todo, "es el espíritu de santidad que está en la boca de los profetas, quien les dice todo sin necesidad de intérprete" (319), espíritu de profecía, que es propio del Señor "su palabra" (1995). El signo de la verdad de una profecía es su realización, porque es palabra de Yahveh, y ésta siempre se cumple (320).

Las explicaciones de los maestros cobran su valor precisamente por haber sido dadas por Moisés en el Sinaí al promulgar la ley escrita (220); si bien en este aspecto se llegó a verdaderas exageraciones al anteponer las decisiones de los escribas a la misma Torah (1899).

Este doble principio, constituído por el respeto sumo a la palabra de Dios y por la necesidad de regular doctrinas y conducta a la luz de la vieja Biblia, creemos que es el que preside y produce ese mundo singular y caótico de la exégesis rabínica.

Bonsirven, en su obra "Exégèse...", distingue cuatro tipos de exégesis entre los maestros de Israel: simple o referencial, dialéctica, filológica y parabólica (p. 33); a nosotros, las que más nos interesan son la primera y la última.

Mejor que rellenar un esquema preferimos el método directo de abordar textos de los que podamos deducir el género de exégesis que ejercitan estos hombres de un libro.

a) *Exégesis normal*

Es frecuente la idea de que los rabinos no practican más que una hermenéutica tan caprichosa y fantástica que apenas merece el nombre de verdadera exégesis. La verdad es que encontramos en ellos ejemplos de interpretación sensata del texto sagrado, si bien es verdad también que estos ejemplos van siendo cada vez más raros en los tiempos posteriores (79).

Esta exégesis acertada y aceptable cabalga sobre el sentido que podríamos llamar directo o literal que tiene cuenta del tenor verbal de la citación y de su contexto histórico. Este tipo es, sobre todo, frecuente

---

(78) Cfr. BONSIRVEN, DBS IV, 415 ss.

Los números que van entre paréntesis sin ninguna indicación remiten a la antología citada del P. Bonsirven; para no distraer demasiado la atención, los incluímos en el texto.

(79) Cfr. BACHER, *Bible Exegesis*, "The Jewish Encycl.", III, 164 *b*.

en textos éticos, donde apenas se dice en la explicación más que aquello que con otras palabras enseña la Biblia citada. Veamos algunos ejemplos:

> "Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi pacto, seréis entre todo los pueblos mi propiedad peculiar; porque mía es toda la tierra... Así como la adquisición (segullah) de un hombre le es cara, así os querré yo a vosotros."
>
> R. Yosua b. Qorha (130-160): "A fin de que la oreja sea horadada (para comprender —ésta era la señal de adquisición definitiva de un siervo, Ex. 21, 6; Dt. 15, 17)—. Como la mujer se muestra solícita con su marido y el hijo con su padre, así vosotros me estaréis unidos y, no obstante, toda la tierra es mía." (Mekhilta del Ex. 19, 5; T. R. 127.)

En este pasaje se ha visto la fuerza del texto probando la pertenencia especial de Israel a Dios frente a las relaciones que median entre Yahveh y los otros pueblos; pero, en realidad, todo esto lo sabíamos ya por el mismo texto, y la labor exegética se convierte casi en pura tautología.

El fenómeno se repite con frecuencia en aquellos casos en los que se conserva el sentido directo de los textos. Tal vez por esto sean tan frecuentes las cadenas interminables de citaciones que hacen recordar el tipo de exégesis cristiana medieval: el texto es el que prueba, luego a mayor número de textos mayor será la luz proyectada sobre cualquier tema. Así, la exégesis viene a convertirse en verdaderas concordancias (cfr. 47. 49. 93), donde las palabras conservan su valor literal, pero el contexto no cuenta para nada, y basta la homofonía para establecer la relación de unos con otros.

> Ex. 15, 2, "*Yahveh es mi fuerza*": "*Mi fuerza*", designa la Torah según ps. 29, 11, "dará a su pueblo fortaleza", o la realeza según ps. 99, 3, "loen tu nombre y el poder del monarca que ama la justicia". *Mi fuerza:* sostienes a cuantos entran en el siglo y a mí más aún; tú me has hecho soberano según Dt. 26, 19, "y El te elevará por encima de todas las naciones que hizo, en loor... y todas las naciones del mundo le alabarán"; pero mi alabanza es en su presencia más bella y agradable que la de ellas según 2 Sam. 23, 1, "oráculo de David... dulce cantor de Israel" (Mekh. T. R. 87). Sigue un diálogo de elogio mutuo entre Dios e Israel, entretejido sobre media docena de textos encomiásticos tomados de cuatro libros diversos: Dt. 6, 4; 33, 29; 4, 7; 2 Sam. 23, 7; Ps. 89, 18; Is. 49, 3, este último aplicado a Jesús por San Mat. e interpretado aquí de Israel. Sobre Ex. 15, 3 hasta nueve textos, cfr. *Exégèse,* p. 174.

Esta exigua preocupación por el contexto arranca de la concepción altísima de la palabra bíblica en sí misma: los árboles impiden ver el bosque.

Los especialistas del rabinismo discuten la existencia de una exégesis completa que tenga cuenta del contexto. Bonsirven, en su citada obra (174-189), aporta principios y ejemplos entresacados de los principales

rabinos, donde se enseña la importancia del contexto, cuya utilización va muchas veces implícita en la fórmula "talmûd lômar" (181, n. 4). R. Nehemía reconoce que hay "pasajes ricos y pasajes pobres, pasajes eunucos, incompletos" que deben encontrar su explicación en los primeros (225); de este dato arranca la regla 17.ª de Eliezer: "una cosa que no está claramente expuesta en el pasaje donde viene presentada encuentra su explicación en otro lugar" (o. c. 174 s.). Es éste el método laborioso que ellos han designado עִנְיָן, "cuidado, ocupación" (generalmente trabajosa, cfr. Qoh. 1, 13; 2, 26; 5, 2), para cuya aplicación se han formulado diversas reglas.

No podemos negar su aplicación en algunos casos, pero las antologías frecuentes que encontramos en las exposiciones rabínicas carecen del sentido de mesura y de los requisitos necesarios para el uso del contexto y que para ellos se reduce, en la mayoría de los casos que hemos examinado, al simple parentesco verbal, siendo ésta una de las fuentes más abundantes de tanta exégesis caprichosa.

No se trata de nuestra concepción del contexto fundamentada en las relaciones múltiples de filología, historia y psicología; es más bien el contexto que brota espontáneo cuando se está plenamente convencido de que toda palabra bíblica vale por sí sola, está repleta de múltiples sentidos (80) y conserva su actualidad en cualquier circunstancia en que venga aducida. De otro modo, no se explicarían los caprichosos emparejados de textos que encontramos, aun en aquellas partes en que los maestros nos hablan expresamente del valor del contexto que, en realidad, sólo conserva función de tal cuando se trata del próximo anterior o siguiente. Los saltos de un libro a otro se nos antojan mortales las más de las veces o, por lo menos, demasiado acrobáticos:

> R. Juda b. Ilay comentando Ex. 15, 3 *Yahveh es un guerrero,* dice: "Esta Escritura es rica (para declarar) muchos pasajes: ella nos enseña que el Santo, b. s.!, se reveló a los israelitas pertrechado con toda clase de armas: la espada (Ps. 45, 4) como un jinete (Ps. 18, 11) con coraza y casco (Is. 59, 17), lanza (Hab. 3, 11; Ps. 35, 3), arco y flechas (Hab. 3, 9; Ps. 18, 15), escudo y rodela (Ps. 91, 4; 35, 2)." (Mekh. in. l. c. T. R. 90 s.)

El contexto común es el equipo guerrero, trátese o no de Yahveh en los lugares aducidos, forjando así un luchador con tal cantidad de armas que, como al joven David, no le hubieran permitido moverse.

Otras veces, por su suerte, la relación verbal queda dentro de los límites de lo sensato: sobre Lv. 9, 22, *Aarón elevó sus manos hacia el*

(80) Cfr. BACHER, o. c. 165.

pueblo y lo bendijo, "esta bendición no viene aquí precisada de modo que no sabes cuál fue su fórmula"; pero, en otro lugar, la Escritura explica el pasaje presente, en Núm. 6, 24, "Yahveh te bendiga y te guarde..." (Siph. Lev. 10, 7) (81).

b) *Exégesis literalista*

En el principio era la palabra, y la palabra bíblica es la que campea sola y destacada en la exégesis rabínica; el literalismo en todas sus formas es la nota quizá más destacada y frecuente y los ejemplos pululan en todos los comentarios de cualquier tipo que éstos sean, haggádicos o halacaicos.

> Dt. 24, 19, "cuando siegues la mies en tu campo y dejes olvidada una gavilla, no *te volverás* a recogerla". Son tenidas por olvidadas aquellas gavillas que el segador deja tras sí, no las que deja delante, porque aquí se aplica el *no te volverás...* (Pea 6, 4, cit. *Exégèse...,* 55.)
>
> Dt. 13, 17 habla del destino de una ciudad votada al herem: "juntarás todo el botín *en medio de su plaza...* Si no hay plaza hay que hacer una y si está fuera de la ciudad hay que introducirla dentro de la misma" (Saneh 10, 6, p. 57). Al gran sacerdote que tiene que oficiar en la fiesta de la Expiación hay que señalarle ocho días antes un sustituto, no vaya a contraer alguna impureza y no pueda ejercer el rito. R. Juda dice que hay que asignarle otra mujer, no sea que la suya venga a morir, y el texto dice: "hará la expiación por sí y por su casa" (Lv. 16, 6); "su casa" significa su mujer (Yoma 1, 1, p. 58).
>
> Así, en abundancia, sobre todo en la argumentación haggádica, donde la libertad es mucho mayor y las conclusiones mucho más fantásticas.

Dentro de esta orientación se tiene cuenta del género, del número, de la posición de la palabra en la frase y aun de su misma ortografía en orden a las consecuencias que pueden deducirse del texto.

> Ex. 15, 1 entonaron *este cántico,* הַשִּׁירָה הַזֹּאת; sigue el comentario enumerando diversos cánticos: "el décimo (Ps. 149, 1) será cantado en el futuro. Todos los cánticos del pasado fueron enunciados en femenino: al modo como una mujer da a luz, así toda salud pasada fue seguida de servidumbre; pero con la salud futura no sucederá así (Jer. 30, 6, del imposible alumbramiento del macho; Is. 45, 17, salvación eterna); por eso este cántico viene en masculino שִׁיר חָדָשׁ (T. R. 84).

Este literalismo lleva a desmenuzar los textos, ya que toda palabra tiene valor especial en sí misma. He aquí algunas interpretaciones mi-

(81) Cit. en BONSIRVEN, p. 175. El autor reconoce que, con mucha frecuencia, se explotan los textos bíblicos sin cuidarse para nada del contexto, p. 55.

nimistas tanto más interesantes cuanto que en algunas de ellas se comentan textos que vienen también citados en nuestros evangelios:

> Dt. 6, 5, "amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón..." *Amarás,* obra por amor que hay diferencia entre el que obra por amor y el que por temor; el primero recibe doble recompensa (Dt. 10, 20)... Obra por amor, porque sólo entre las cualidades del Lugar (Dios) está el amor por el temor y viceversa. *Amarás,* por encima de las criaturas como nuestro padre Abraham (Gn. 12, 5). *Con todo tu corazón,* con tus dos instintos, el bueno y el malo, con todo el corazón que hay en ti, sin que sea dividido contra el Lugar. *Con toda tu alma,* aun en el caso de que El te la tome (Ps. 44, 23, por ti somos muertos cada día)... *Con toda tu alma,* R. b. Azzay: ámale hasta la expiración de tu alma. R. Eliezer: se dice, a la vez, *con toda tu alma y con toda tu fuerza* porque hay hombres que prefieren su cuerpo a su fortuna; para los tales se ha dicho "con toda tu alma"; pero hay otros que prefieren su fortuna a su cuerpo, y para éstos se ha dicho "con toda tu fuerza". R. Aqiba lo explica así: "en todos los estados que Dios te concede, en el bien y en los castigos" (Siphré..., 278 s.).

Recordemos que ninguno de los sinópticos que citan el célebre texto lo comentan, contentándose con la simple repetición del mismo y desdoblando en dos el último término (cfr. p. 17 s.).

> Dt. 8, 3: no es de sólo pan de lo que vive el hombre, "esto es, la Midraš", sino de toda palabra..., "es decir, los halakot y haggadot y aquello que dice Prov. 27, 11, hazte sabio, hijo mío" (Siphré..., 298 *bis*).

Explicaciones que contrastan con la sobria respuesta de Jesús al tentador, aunque coinciden en dar al texto un sentido figurado más espiritual. Lo que nos lleva a otro tipo de exégesis.

c) *La exégesis metafórica*

El término lo tomamos en el sentido amplio que comprende cuanto queda excluído del sentido simple y directo de las palabras; por consiguiente, equivale a exégesis figurada que abraza las interpretaciones alegóricas, parabólicas y simplemente metafóricas.

Entre los especialistas del rabinismo se debate la cuestión de la existencia de una exégesis verdaderamente alegórica en los doctores israelitas. Estando a los datos suministrados por Bonsirven parace ser que hasta el s. III p. C. no aparece una tal exégesis de modo decidido, porque "las palabras de la Escritura no pueden perder su sentido primitivo" (o. c. 209), entre las que tal vez hay que exceptuar al Cantar de los Cantares (215 ss.). Quizá fuera mejor decir con Bacher que el principio formulado en Babilonia no parece que fuese muy conocido (o. c. 165 *a*).

El problema no nos interesa aquí en su sentido técnico de metáfora continuada y uniforme, cuya presencia es la que se discute; lo que todos admiten es el uso frecuente de una exégesis simbolista o metafórica o tipológica introducida por solas analogías extrínsecas.

Esto es lo que claramente nos manifiestan los diversos testimonios que hemos encontrado.

> Núm. 15, 38, sobre los cordoncillos de púrpura violeta, R. Meir decía: "no se dice "*los* veréis", sino "*lo* veréis" (a Yahveh); la Escritura nos enseña que cualquiera que cumple el mandamiento de las franjas se le imputa como si recibiera la cara (obtuviese el favor) de la Sekina; porque la púrpura violeta semeja al mar (¿?), el mar al firmamento y éste al trono de la gloria, según está dicho, y sobre el firmamento que estaba sobre sus cabezas se veía como una piedra de zafiro semejante a un trono" (Ez. 1, 26) (253; también interesante sobre el mismo v. el n. 254).

El ejemplo habla claro de cómo el excesivo literalismo lleva a estas interpretaciones realmente sorprendentes.

Los seis años que debe durar la esclavitud de un siervo (Ex. 21, 2) son símbolo de las diversas dominaciones que ha tenido que soportar Israel: Babilonia, Medos, Persas, Griegos, Assur y Romanos (Mekh. Ex. de Simeon b. Yoha, cit. *Exégèse...*, 232; en las mismas páginas pueden encontrarse multitud de textos interpretados a capricho más que alegóricamente, puesto que a veces no hay analogía alguna entre el sentido original y la exposición propuesta).

—Casi todas las metáforas que Juan aplica a Cristo: luz, agua, vida, etcétera, las atribuyen frecuentemente los rabinos a la Torah identificada con la sabiduría—. Este afán simbolista despliega todas sus facultades frente al Cantar, que viene, en general, interpretado de las relaciones de Dios con su pueblo. Sólo un ejemplo bien típico:

> Cant. 6, 2: "*Mi amado,* el Santo, b. s.!, *ha bajado al jardín,* es decir, al mundo, a *las eras de las plantas aromáticas,* esto es, Israel; *a pastorear en su jardín,* tales son las naciones del siglo, y *a coger los lirios,* es decir, los justos que El se lleva para sí." (Berakhot, 408.)

No extrañan estos resultados cuando sabemos que buscaban todas las interpretaciones posibles con una fórmula frecuente, יכוֹל = es posible (*Exégèse...*, 25). Otras veces se contentan con preparar un marco solemne y dramático al texto que sigue conservando su valor, porque, en realidad, no hay exégesis, sino exaltación de la palabra inspirada. En el tratado de derecho civil Baba Batra —"última puerta"—, hemos leído este texto de R. Yuda, comentando Prov. 10, 2:

> *La limosna libra de la muerte.* "Diez cosas duras han sido creadas en el mundo: la montaña es dura, pero el hierro la hiende; el hierro es duro, pero el fuego lo deshace; el fuego es duro, mas el agua lo apaga; el agua es dura y, con todo, las nubes la llevan; las nubes son duras, pero el viento las dispersa; el viento es duro, pero lo lleva el cuerpo; el cuerpo es fuerte, pero el temor lo quebranta; el temor es fuerte, mas el vino lo absorbe; el vino es fuerte, pero el sueño lo expele; la muerte es más dura que todo esto, pero la limosna libra de la muerte, según está escrito..." (1.804).

Cultivan asimismo el tipo de exégesis dialéctica, en la que predomina el argumento "a fortiori", que encontramos repetidísimo y con frecuencia de modo sensato (cfr. 108, 122, 138, 1.944).

3. EL MESIAS EN LA EXEGESIS RABINICA

Tratamos aparte los textos viejotestamentarios aplicados al Mesías no porque la exégesis adquiera por tal razón un carácter específico. No hay tal. Al aplicar los textos al futuro libertador, los rabinos no abandonan sus procedimientos ordinarios. Nosotros formamos grupo especial por razones de método: como las citas evangélicas versan principalmente sobre el Mesías, hemos pensado facilitar el trabajo comparativo con los sinópticos, presentando en bloque el pensamiento rabínico sobre el particular.

a) *Escasez de textos*

En el inmenso digesto que ofrece la reciente antología de Bonsirven es curioso que la cuestión mesiánica sea apenas tocada alguna que otra vez y de modo transitorio. La desilusión es dolorosa y sorprendente, habida cuenta de la importancia del tema no sólo en los escritos canónicos del N. T., sino también en los apócrifos y escritos apocalípticos de la época.

El predominio del elemento jurídico al tener que resolver las nuevas situaciones con la vieja legislación y, después de la aparición del cristianismo, los motivos apologéticos han sido las verdaderas causas de esta carestía que con razón lamentamos. Así, no es posible esperar un nuevo tipo de exégesis creado por el tema.

Anticipamos que no pretendemos dar aquí una visión completa de la realidad mesiánica tal como ellos la entendieron; sobre todo, nos interesa el modo cómo aplican los textos al Mesías para poder establecer el parangón con los hagiógrafos.

b) *Textos mesiánicos*

El mesianismo rabínico es marcadamente colectivo, mesianismo equivale a restauración del pueblo; hasta tal punto es esto verdad, que muchas veces presentan un mesianismo sin Mesías (82).

Esta serie de textos van a ofrecernos múltiples contrastes. Empecemos subrayando el que existe entre la referida parsimonia de textos y el principio establecido por los rabinos de que todas las profecías se refieren al Mesías, al menos en la formulación de R. Hiia b. Abba (s. III) (657).

No cabe decir sino que el principio no ha sido reconocido válido, o por lo menos no ha tenido la suficiente validez como para influir en la orientación general de la exégesis judía. En cambio, tenemos la contrapartida de encontrar textos no proféticos aplicados también al futuro libertador.

En ninguno de ellos hemos visto alusión alguna a la divinidad del Mesías, hecho bien en consonancia con el monoteísmo de Israel; según Bonsirven, los rabinos han excluído positivamente toda aureola divina del Mesías (83).

Si es verdad que no será Dios, con todo, siempre aparece estrechamente relacionado con Yahveh, de modo que aun el mismo término "mesiánico" es palabra de Dios (1995).

Sobre todo lo concerniente al futuro Mesías creemos hallarnos ante un caso de inmadurez exegética que no ha llegado a formarse una concepción perfecta y uniforme de la realidad histórica más transcendente para los destinos de la comunidad israelita. Así, encontramos textos que hablan claramente de una felicidad material tan desorbitada que nos transporta al "país de las maravillas", porque Israel se extenderá definitivamente "de Oriente a Occidente en una largura de 25.000 cañas, midiendo 75 millas, siendo el mundo su posesión de un extremo al otro" (Siphré Dt. 32, 12; 356). La fecundidad de la tierra será tan extraordinaria como en los días del primer Adán (Siph. Lev. 26, 4; 213) hasta el punto de que el grano de trigo será grande como un riñón de buey (357) y llevará panecillos como la mano (356). La talla de los hombres será tan elevada que llegará a los doscientos codos —el doble de la de

(82) Bonsirven define así el mesianismo: "Nous appelons messianisme toute description de la consommation que présente des notes nationales: présence du Messie, restauration de la nation élue, tout cela ayant pour théâtre la terre d'Israël, plus ou moins merveilleusement transformée. La présence d'un de ces éléments suffit à caratériser comme messianique un tableau de la consommation même si le Messie n'y figure pas." DBS IV, 1.233.

(83) Cfr. *Judaïsme...*, 1.239.

Adán—, o por lo menos al centenar como el templo (Ps. 144, 12; Saneh. 100 *a;* 1907; Siph. Lev. 26, 13; 217). Las mujeres darán a luz diariamente, según Jer. 31, 7, y así también darán los árboles su fruto conforme a Ez. 17, 23 (Sabat. 631).

En un terreno más sensato: Dios someterá todas las naciones a Israel, destruyendo todos sus enemigos (217) (1096) y haciendo desaparecer la idolatría (117. 356. 95), etc., cfr. pág. 747. Dios establecerá pacto con su pueblo (Jer. 31, 31) (215). Todo lo cual se compone mal con afirmaciones como éstas: los tiempos mesiánicos serán como los actuales, con la excepción de que no habrá esclavitud al imperio (657); la descripción deslumbrante de la felicidad mesiánica choca con la presencia de las grandes tribulaciones (110. 683. 358. *1477:* la idolatría y la insolencia triunfarán a los talones mismos del Mesías, mientras la ciencia, la verdad y el temor del pecado degenerarán, 1904).

Contrastes que aun cuando procedan de la comparación entre textos diversos no dejan de ofrecernos toda la inmadurez y discrepancias de la exégesis rabínica en cuestión de tanta monta. Sin duda alguna que los textos inspirados sugieren tales antinomias, pero toca a una exégesis acertada resolver estas contradicciones aparentes.

Si en las descripciones del reino mesiánico —en las que a veces no aparece el Mesías, como hemos indicado antes— predomina el aire de triunfo y felicidad, en aquellas otras que atañen especialmente a la persona del Mesías son el dolor, la tribulación y la muerte las notas más destacadas.

Tribulaciones tales que el mismo Libertador se dará por contento con obtener de Dios la vida como único don. Por cierto que el texto merece la transcripción, ya que encontramos un desdoblamiento del Mesías:

> El Mesías, hijo de David, que pide la vida, y el Mesías de José, que muere: "nuestros maestros enseñan: al Mesías, hijo de David —¡ojalá apareciese en nuestros días!—, le dirá el Santo, b. s.!: pídeme lo que quieres y yo te lo daré, según está escrito (Ps. 2, 7 s.). Cuando él vio que el Mesías de José había sido muerto, dijo delante del Santo, b. s.!: Señor de los siglos, sólo la vida te pido. El respondió: la vida. Antes que hubieses hablado, ya David tu padre lo había profetizado respecto de ti (Ps. 21, 5): te ha demandado la vida y tú se la has concedido" (Sukka, Targ. B, 51 *b* s., 998).

Persiste, pues, la confusión de un Mesías que sufre —lo que se hace violento— y se encuentra un doble, sujeto de tales persecuciones. No deja de ser interesante que en la voluminosa colección de "Textes Rabbiniques" no aparezca citado ningún v. de Is. 53, donde gráficamente vienen descritas la pasión y muerte del Siervo de Yahveh.

Se comenta si, Is. 50, 6, "ofrecí mis mejillas..., mi rostro no hurté a la afrenta", pero en un contexto meramente jurídico sin alusión alguna mesiánica (1691).

Con todo, la perspectiva dolorosa del Mesías no desaparece del todo en la tradicción rabínica, aun cuando nosotros en la citada colección no hemos encontrado testimonios al efecto, fuera del citado más arriba (84).

Las acrobacias hermenéuticas que hemos visto antes se repiten también en el tema mesiánico.

> Así, de *Is. 11, 3* "no juzgará por lo que vean sus ojos, ni fallará según lo que oigan sus oídos" se deduce que ejercerá el juicio por solo el olfato, lo que no podía realizar el pretendido mesías Bar Koziba, por eso lo mataron. (Saneh. 93 *b,* 1.903).

Tendrá distintos nombres: David, Germen, Consolador, oriundo de Bethlehem (Berakhot, Targ. Y. 4 *d,* 405); otras veces se identifica con Ezequías (ib. B. 28 *b,* 424). Sobre su duración se emiten las más variadas opiniones que van de los cuarenta hasta los mil y a un 365.000 (85), todas ellas probadas con textos bíblicos de Isaías y los Salmos (Saneh. B. 99 *a,* 1905).

Ponemos fin a esta larga excursión por los vericuetos rabínicos, lamentando que tal vez la impresión haya sido demasiado penosa, aun cuando podemos afirmar que no hemos pretendido orear el tipismo chocante, ni menos desvalorizar textos con fines apologéticos.

III

ENSAYO COMPARATIVO

Rara vez dejan de ser antipáticas las comparaciones, porque ya el intento de la comparación crea en el espíritu una continuidad de planos, en la que se hace, sí, posible el parangón; pero ahí precisamente radica la injusticia del afrontamiento al prescindir de la diversidad de circunstancias que se resisten a una nivelación uniforme.

De todos modos, vamos a intentar destacar las notas que el análisis de los sinópticos y rabinos nos han sugerido como más importantes, evitando repeticiones inútiles.

---

(84) Ib. 1.242 s.
(85) Ib. 1.251 s.

1) ORIENTACION Y NOTAS COMUNES

Las citaciones rabínicas que nosotros hemos estudiado y cuantas aparecen en los evangelios —y podríamos decir en todo el N. T.— presentan un rasgo común generalísimo que es como la orientación de su exégesis: el sentido práctico que preside e impulsa el recurso al A. T. *Es exégesis interesada.*

En la inmensa labor rabínica acumulada durante siglos podemos encontrar citaciones "especulativas" en cuanto que no pretenden otra cosa que la exposición recta de un texto bíblico; pero la inmensa mayoría de las veces podemos decir que la llamada a la Biblia es signo casi cierto de combate: hay que mantener una prerrogativa racial o fundamentar una opinión propia o encontrar un apoyo a una prescripción o tradición jurídica. La Biblia es apoyo y defensa.

En los evangelios, esta dirección es exclusiva. No se hace exégesis fría de escuela, sino siempre *en función de* Cristo, de su doctrina, de su vida, de su obra.

Esta nota dominante aleja de nuestro afán precisista y técnico y nos hace extraña la exégesis de unos y otros; preferiríamos más indiferencia, mayor equilibrio, sin entrever ya en el arranque la meta a la que hay que llegar.

Podría parecer este uso utilitarista del A. T. como postergación de su dignidad; en realidad, no es así. Se agarran a la Biblia como a la autoridad suprema, porque rabinos y hagiógrafos creen en su inspiración divina como palabra de Dios que es, aun cuando los textos vengan en boca de personajes históricos: verdad y santidad son las características de cuanto Dios dice y obra, por eso es la Biblia el argumento más fuerte en que puede apoyarse una doctrina y la norma moral altísima que fundamenta la ética humana. La obra del hagiógrafo no desaparece, pero la iniciativa es siempre de Dios. La fe en la autoridad de la Biblia origina esa floración estupenda de alegaciones y reminiscencias que presenta todo libro judío.

La intención apologética al provocar una exégesis interesada somete a ésta a determinados procedimientos propios de toda apología y especialísimos de la apología práctica.

El carácter utilitario de la exégesis se acentúa al tener que acomodarse a la mentalidad de aquellos a quienes iba dirigida. La fuerza probatoria debía aparecer de algún modo para que la apologética no se convirtiese en simple juego de probabilidades valedero sólo con un poco de "buena voluntad"; pero, ciertamente, que las exigencias de auditorios judíos (¿también paganos?) —o religiosamente allegados— a quie-

nes la prueba iba orientada no eran precisamente las nuestras. La apologética en su forma es siempre relativa, por eso desenfocaríamos la cuestión al tomar toda exégesis apostólica como ideal absoluto de argumentación escriturística.

Consecuencia de todo esto son ciertas modalidades comunes que nos es dado observar.

La Escritura prueba si está conectada *de algún modo* con determinada doctrina o hecho histórico, en cuyo favor viene aducida. No es preciso que las palabras del A. T. se refieran a las nuevas realidades en su tenor verbal histórico-directo. Por eso, no se pone demasiado empeño en conservar idéntico el contexto ni en escudriñar la mente del hagiógrafo o profeta: la analogía literal o ideológica son suficientes para tender legítimamente el puente de enlace.

Esta manera de tratar los textos del V. T. es para nosotros una de las pruebas más contundentes de que la catequesis apostólica y los mismos evangelios escritos no son, como quería el llorado P. Bover, "género estrictamente histórico y, bien entendido, *puramente histórico*" (Sef. 6 (1946) 240), sino más bien una historia apologética, ya que el elemento polémico tiene buena entrada en ella.

El recurso al A. T. corrobora elocuentemente nuestra afirmación y preferimos, con Cerfaux-Cambier (DBS 5 (1953) 580), ver en el evangelio no una historia, sino el anuncio de la salud por Cristo, y en la obra de los hagiógrafos no una obra estrictamente histórica, ya que su centro de interés más que histórico es teológico y cristológico.

No es posible leer el evangelio de Mt., por ejemplo, y pensar a una historia "indiferente"; sola la voluntad de enganche con el A. T., patente en toda la obra, nos dice bien a las claras que, sino ha violentado los hechos (cfr. PCB, 19. 6. 1911, VI, Doc. Bib. 428), sí los ha enfocado a la luz y bajo el prisma de las profecías en un intento preciso de avalar su historicidad y sentido religioso-mesiánico. Es historia verdadera, pero historia *en función de* una tesis a probar; lo que no interesa se elimina, y a lo que interesa se le imprime una dirección.

En las obras rabínicas aparece formulado, y con vigencia real, el principio de la pluralidad de sentidos en la Biblia. En los evangelios no encontramos enunciada directamente esta doctrina ni aplicaciones explícitas de la misma; pero a ella se aproximan en sus alegaciones de cierto sabor tipológico y espiritual, si bien nunca desaparece totalmente el sentido primordial. No profesan la polisemía, pero tampoco se encierran en el sentido puramente histórico que hubiera impedido la aplicación a Cristo de la mayor parte de los textos que le encontramos referidos.

El sentido típico es para ellos, como para nosotros, sentido bíblico; pero además tiene fuerza probatoria apologética, con la que a nosotros ya no nos sirve, por no constarnos evidentemente su existencia sino a través de una revelación explícita (sería interesante saber la parte que un cierto racionalismo exegético ha tenido al establecer estas exigencias...).

Como concreción de este principio general de los múltiples sentidos bíblicos aparece la postura de unos y otros frente a la realidad mesiánica.

Los rabinos afirman que todas las profecías se refieren al Mesías, en quien se cumplirán sin falta; muchas de sus interpretaciones en este campo no tienen otra base de relación. Los evangelistas y Jesús parecen dar como valedero este principio en sus muchas alegaciones veterotestamentarias que de otro modo estarían, en el aspecto apologético, bastante al aire.

Se nos ocurre que afirmaciones tales como "es preciso cumplir las Escrituras" y "les expuso empezando por Moisés y a través de todos los profetas cuanto a El se refería", así como otras que hemos recordado en la catequesis, tengan resonancias más o menos directas de tal principio.

Detalles como la exégesis dialéctica implícita en las citaciones acerca de la resurrección de los cuerpos y de la filiación davídica del Mesías, así como la probable relación verbal entre "nezer" y "nazareno", podrían ofrecer nuevos perfiles de semejanza con cuanto observamos en los rabinos.

2) LAS DIFERENCIAS

Hace ya más de veinte años, escribía Venard en su ponderado estudio sobre las citaciones, que se cometía una injusticia al pretender explicar el uso que hacen del A. T. los escritores del Nuevo por la influencia de métodos y argumentación empleados en su tiempo (86).

El juicio sigue siendo exacto si se intenta la total identificación entre hagiógrafos y rabinos, aun cuando en ciertos aspectos marchan a la par. Pero las divergencias son francamente notables ya desde la primera impresión que nos produce una lectura comparada.

Dentro de la orientación polémica común, los evangelios guardan una gran independencia, en la que los hechos son los que mandan y a ellos vienen referidos los textos sin esfuerzo especial: se argumenta con los LXX o con el texto original, según respondan a la realidad histórica

(86) Citaciones, DBS II (1934), 47 s.

y a la situación de los oyentes; jamás descubrimos el forcejeo exegético de los rabinos que se empeña en establecer la conexión a toda costa.

Aun haciendo a veces hincapié en el sentido literal de las palabras, los evangelios no desmenuzan ni explotan la ortografía, género y posición de las palabras en la frase; rarísimas veces establecen la relación por sola la analogía verbal prescindiendo del contexto, y nunca nos sorprenden con interpretaciones ridículas tan abundantes en el otro campo.

Todo ello, quizá, sea debido a la diversa suerte con la que tienen que vérselas. Mientras los hagiógrafos trabajan con un dato histórico preciso y consecuente, cual es la vida y doctrina de Jesús, los rabinos se encuentran con multitud de opiniones y tradiciones divergentes y aun opuestas que hay que fundamentar y valorar con el argumento bíblico, que viene así a resentirse de la desconectada multiplicidad de la meta a que se orienta.

En la exégesis cristiana no desaparecen el carácter y cultura propios de cada evangelista, pero su interpretación bíblica sigue una ruta idéntica que ha marcado Jesús para todos; de ahí el acorde perfecto que hemos podido escuchar en todas las melodías; punto de enlace del que se resiente la múltiple labor rabínica y que nosotros hemos echado de menos en el tumulto embarullado de principios hermenéuticos profundamente divergentes y aun contradictorios por los que la comparación resulta tan difícil: baste recordar el tema mesiánico.

3) RESUMEN FINAL

Sin ceder a la tentación historicista marcadamente niveladora y tan de moda en los últimos tiempos, nosotros creemos que la investigación y conocimiento de la exégesis extrabíblica en general y muy particularmente la rabínica ha de aportar luz abundante para una mejor inteligencia de los elementos culturales comunes a la exégesis del N. T.; pero, a cuanto hemos podido ver en nuestro ensayo, hay un núcleo fundamental en ésta que en último término se resiste a todo intento igualitario por su carácter original. Ese núcleo no es precisamente de tipo técnico, la técnica es también aquí lo más perifético y, desde luego, la vertiente por donde la exégesis neotestamentaria se acerca a cualquier exégesis judía. La medula es sensatez y predominio del espíritu que, si prescinden de tecnicismos eruditos, tan de nuestro gusto, también suprimen los juegos cabalísticos y todo cuanto sabe a pueril y vano.

La conciencia, de haber hallado la verdad en Cristo, se transparenta también aquí. La cultura bíblica de los escritores del N. T. tiene su

parte nada despreciable en la frecuencia y oportunidad de sus citas del A. T.; pero el modo es en todos fundamentalmente idéntico, un modo donde la intuición y el carisma pneumático tienen las primeras partes.

Cerfaux ha hecho notar con razón que ellos tienen conciencia de este carisma que los sitúa sobre las reglas humanas, algo así como a un místico o a un poeta genial para comprender la presencia de Dios o el vuelo de otro genio (87).

Por esta razón de uniformidad no nos parece probable la reciente tesis de Stendahl reclamando para San Mateo un "milieu" especial que sería la escuela targúmica (88) y no la predicación catequética, al menos en lo que se refiere al fenómeno de las citaciones del A. T., donde nosotros le encontramos estrechamente ligado con la primitiva exégesis cristiana.

Hablábamos de una "exégesis interesada", mejor sería hablar de una "exégesis religiosa", donde, si incuestionablemente aparece el judío, es el creyente en la realidad de Cristo quien campea con mayor vigor.

---

(87) *Simples réflexions...*, EphThLov 25 (1949), 568. 570.
(88) *The School of st. Matthew*, 29 ss. et passim.

M. I. Sr. D. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, Pbro.
Jefe de la Sección Bíblica del Instituto Francisco Suárez, del C. S. I. C.

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA Y LAS INFANCIAS DE LOS HEROES

SUMARIO

¿Por qué se plantea el problema?

Presupuestos, definición y características del género literario llamado de la Infancia de los héroes.

Comparación con las infancias de héroes profanos.

Resumiendo.

¿POR QUE SE PLANTEA EL PROBLEMA?

LA Infancia del Salvador no parece haber formado parte de la catequesis primitiva, que comenzaba con la predicación del Bautista y terminaba con el hecho de la resurrección y ascensión de Cristo. Tal es el ámbito que San Pedro exigía para la elección del sucesor de Judas: "Conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, *a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de entre nosotros,* uno de ellos sea elegido como testigo con nosotros de su resurrección" (*Hechos* 1, 21 s.). A esta norma se ajusta el esquema sinóptico y los resúmenes de los discursos de los Apóstoles que nos conserva el libro de los Hechos.

Los dos Evangelistas que refieren noticias de la Infancia de Jesús —Mateo y Lucas—, si bien coinciden en los hechos principales que narran —concepción virginal, nacimiento en Belén, permanencia en Nazaret—, discurren por cuenta propia, sin contactos literarios entre sí. Más aún: el punto de mira es claramente distinto; Mateo se orienta hacia José, Lucas hacia María. El primero manifiesta un marcado interés por demostrar cómo las profecías se cumplieron en Cristo; el segundo prescinde en absoluto de esta consideración. Y, sin embargo, el Evangelio de la Infancia de Lucas imita reflejamente el Antiguo Testamento y tiene un color levítico que no se aprecia en Mateo.

En nuestro estudio sobre los *Géneros literarios en los Evangelios* (1) hacíamos notar el esquematismo artificial de los dos primeros capítulos del Evangelio de San Lucas y su dependencia literaria —refleja también, según creemos— respecto a los dos primeros capítulos del libro I de Samuel. La entonación lírica de estos capítulos de Lucas, en los que casi todos los personajes hablan en verso alguna vez, y en los que se contienen tres himnos extensos en boca de Zacarías, María y Simeón, contrasta con la sobriedad de la prosa en el resto del tercer Evangelio.

Sobre esta base, que parece demostrar la existencia de cierto artificio literario, es razonable el intento de investigar los cánones que han podido presidir su composición.

Por su parte, la crítica independiente ha creído descubrir en el Evangelio de la Infancia parentescos y dependencias evidentes (!) de fondo y de forma respecto a las leyendas que en todo tiempo y lugar se suelen formar en torno a la niñez, históricamente oscura, de grandes personajes históricos o mitológicos.

La cuestión es antigua.

Y la respuesta negativa de los apologetas católicos, no por ser interesada dejó de ser suficientemente sólida contra los diversos intentos de probar las pretendidas dependencias.

Desde ese punto de vista, no tendría objeto hoy volver de nuevo sobre el tema.

La cuestión se plantea en nuestros días desde el ángulo de los géneros literarios. Ya Gressmann (2) lanzó la idea de que los Evangelios de la Infancia reflejaban la leyenda de la infancia de los héroes. En aquel momento —año 1914— ningún católico pudo tomar en serio la insinuación del docto orientalista protestante, ni siquiera para refutarla. Faltaban entre nosotros mentalidad y método para abordar el estudio de los géneros literarios de la Biblia en general, y más aún si trataba del Nuevo Testamento. Hoy, en cambio, el estudio de los géneros literarios aplicado a las Sagradas Escrituras se considera, después de la Encíclica "Divino Afflante Spiritu", como un deber ineludible del exegeta católico (3). Nuestra literatura, relacionada con los géneros literarios del Antiguo Testamento, va siendo cada día más numerosa, aunque todavía no tanto por lo que se refiere al Nuevo Testamento.

---

(1) MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR: *Géneros literarios en los Evangelios*, en "Estudios Bíblicos", 13 (1954), 289-318.

(2) HUGO GRESSMANN: *Das Weihnachts-Evangelium* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914), p. 1.

(3) "... y se persuada (el exegeta) —llega a decir S. S. Pío XII— que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica". Cfr. MUÑOZ IGLESIAS: *Documentos bíblicos* (Madrid, B. A. C., 1955), n. 645.

En esta línea —y modestamente— quisiera este nuestro estudio contribuir al esclarecimiento del género literario en que fueron escritos los Evangelios canónicos de la Infancia.

La cuestión podría plantearse así: ¿Inciden realmente en estas narraciones de Mateo y de Lucas motivos comunes con las descripciones de la infancia de los héroes en la literatura universal, de tal manera que podamos admitir la existencia de ese determinado género literario y su empleo por parte de los Evangelistas de la Infancia de Jesús?

No se trata de afirmar o negar la dependencia de unos hechos respecto de otros. La originalidad y realidad histórica de los hechos fundamentales referidos en los Evangelios canónicos de la Infancia es ya cosa adquirida, y como tal la suponemos. La investigación se limita al plano literario.

PRESUPUESTOS, DEFINICION Y CARACTERISTICAS DEL GENERO LITERARIO LLAMADO DE LA INFANCIA DE LOS HEROES

Por de pronto, conviene distinguir en este campo lo cierto de lo dudoso.

Es incuestionable que en los procedimientos literarios de pura invención —leyenda, cuento, novela— existe una doble constante que se repite machaconamente: o el héroe de la ficción es ya desde la infancia lo que va a ser después, o el autor se complace en presentarlo paradójicamente en condiciones totalmente adversas y contrarias de lo que ha de ser más tarde. Hay en estos procedimientos recursos permanentes. Por ellos se parecen entre sí todas las novelas policíacas, los cuentos de hadas, los relatos de Julio Verne, los libros de caballería, etc.

No conviene olvidar que el afán de verosimilitud que preside casi siempre la creación literaria en estos géneros los hace frecuentemente tributarios de la historia. De aquí que no se pueda *a priori* considerar importados de los géneros de ficción a la historia ciertos procedimientos, ni mucho menos los hechos que constituyen su base.

Hecha esta salvedad, puede también considerarse incuestionable que donde más se percibe la influencia de la literatura de invención en la historia es al tratar de la infancia de los héroes. La historia está llena de hombres grandes —reyes, conquistadores, artistas, iniciadores de grandes movimientos religiosos o ideológicos—, cuya vida personal interesó a sus contemporáneos mucho menos que sus obras, y cuya infancia se había desarrollado tal vez en el más completo anonimato.

Pasado el tiempo, sus admiradores sintieron la comezón histórica de conocer la vida anterior de su héroe. Ante la escasez o carencia absoluta de noticias ciertas, hubo necesidad de inventarlas. La doble preocupación, de verosimilitud por una parte y de apología del héroe por otra, determina fatalmente la coincidencia con los géneros de ficción. La calidad del protagonista, así como el temperamento —religioso o historicista— del autor le orientarán, según los casos, preferentemente hacia la mitología o hacia la leyenda.

Pero esto quizás sea lo único incuestionable en nuestro caso. Lo demás ya es muy dudoso. Fuera de estas constantes psicológicas, ¿podemos hablar de un género literario de la infancia de los héroes con cánones preestablecidos o, por lo menos, comúnmente usados y con contornos definidos como los que configuran la fábula o la parábola o el cuento de hadas? ¿Cuáles son sus características esenciales? ¿Dónde lo encontramos realizado para poder compararlo con los Evangelios de la Infancia y ver si en ellos se da?

Por de pronto, los autores que han querido probar su existencia en los primeros capítulos de San Mateo y de San Lucas no han logrado ponerse de acuerdo en su definición ni en sus características. Gressmann nos da en un mismo libro dos conceptos distintos, si no contrarios. Por un lado ve nuestro género en la leyenda del expósito que yace, según él, en el sustrato de la narración lucana: Jesús fue abandonado por sus padres y recogido por unos pastores: reflejo de los cuentos de aventuras, que gustan de subrayar el contraste entre la infancia desgraciada y la gloria de la edad madura (4). De otro lado, parece indicar que la idea predominante en las infancias de los héroes —y por ello en la de Cristo— es presentar los primeros años del protagonista en la misma luz de su grandeza futura:

> "Se trata más bien de la leyenda del nacimiento de los héroes. Donde la enredadera de la leyenda florece, no sólo extiende sus ramas hacia la figura del hombre adulto cuyos hechos son sublimados a la categoría de lo sobrehumano, sino que a veces festonea ya la cuna del niño. Las maravillas del niño anuncian ya la grandeza del hombre: Heracles, el matador de dragones, lucha ya con las serpientes siendo niño de pecho. Moisés, el más enconado adversario del Rey egipcio, es perseguido por el Faraón aun antes de haber nacido. A los padres de Sansón, que durante su vida había de hacer la guerra a los filisteos, anuncia el ángel ya antes de su nacimiento que su hijo habrá de librar a Israel

(4) HUGO GRESSMANN: *O. c.*, p. 19.—Véase más adelante pp. 108-111 de nuestro estudio.

> de los filisteos. Samuel, el sacerdote de Yahvé, es pedido a Dios en el Templo, y en el servicio del Templo se educa. De igual manera, en la leyenda del nacimiento de Jesús resuena también por primera vez el *leit-motiv* que deberá repetirse continuamente en su vida posterior: "Os ha nacido hoy el Salvador". Este acorde jubiloso constituye el punto central de la narración y la digna introducción a la historia de la vida del Salvador" (5).

Esto no obstante, la sinceridad con que hemos acometido nuestro estudio nos obliga a plantearnos sin prejuicios la cuestión en toda su amplitud.

Ante la imposibilidad de recoger, dentro de la forzosa brevedad de nuestro estudio, todos los autores e hipótesis propuestas en torno a las pretendidas influencias de motivos legendarios en las narraciones canónicas de la Infancia, nos limitaremos a las que hemos considerado más significativas (6).

Ya Harnack, en 1909, escribía:

> "En el Budismo como fuente han pensado Seidel y Van Eysinga; en modelos egipcios, Gardner y Bousset; en originales babilónicos, Gunkel y Cheyne; en los cultos frigios (Budismo y Mitra) Pfleiderer; en las doctrinas persas, Schmiedel; en Mitra, Dieterich; en la mitología griega, Usener; en Eleusis u otros misterios desconocidos, Butler; en origen espontáneo. Lobstein; en invención de los padres o de un Evangelista, Renán; en la doctrina de Filón, Abbott; en las leyendas del maravilloso nacimiento de Platón y de Augusto, Soltau y otros; en la visita de Tirídates a Nerón, Soltau (también Dieterich), etc. Este mosaico es muy desagradable" (7).

El mosaico de Harnack ha ido en aumento continuamente. Tal vez no se hayan presentado muchas hipótesis nuevas, pero han proliferado considerablemente los defensores de las que ya indicaba el profesor de Berlín.

Ciñéndonos a los ejemplos tipos, analizaremos los numerosos parentescos que se han pretendido establecer entre la Infancia de Jesús y las infancias de personajes mitológicos o históricos, especialmente si fueron iniciadores de movimientos religiosos. Trataremos de catalizar los principales motivos comunes de esas narraciones para ver si los

---

(5) HUGO GRESSMANN: *O. c.*, p. 1.

(6) GRESHAM MACHEN: *The virgin Birth of Christ* (New York and London, Harper and Brothers, 1930), pp. 317-379.

(7) A. HARNACK: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (1931), p. 193 nota.

recogen nuestros relatos de la Infancia de Jesús. En otros términos: procuraremos responder a la doble cuestión fundamental de la existencia del pretendido género literario y de su empleo por parte de los Evangelistas de la Infancia.

El ideal sería el procedimiento deductivo: Propuesta una definición y establecidas unas características propias del género literario que nos ocupa, aplicaríamos aquélla y éstas a los Evangelios de la Infancia para deducir una respuesta afirmativa o negativa. Pero a falta de una definición en la que todos estén de acuerdo y ante la imprecisión en el señalamiento de las características constitutivas del pretendido género, sólo nos queda el recurso al procedimiento analítico: el estudio de los motivos literarios de los Evangelios de la Infancia y su comparación con las infancias de los héroes que presenten semejanzas apreciables.

COMPARACION CON LAS INFANCIAS DE HEROES PROFANOS

Infancia de Jesús y de Sargón

Los motivos literarios errátiles que se dice constituyen lo que se ha dado en llamar el género literario de la infancia de los héroes aparecen extrañamente desde la más remota antigüedad en lugares geográfica y espiritualmente distantes.

Algunos de estos motivos —la ascendencia divina del héroe, su concepción virginal y los elementos esenciales de la leyenda del expósito— se han creído encontrar en las más antiguas leyendas mesopotámicas (8).

Los reyes de Babilonia se llamaban "hijos de la diosa" porque al nacer eran colocados, en una ceremonia solemne, sobre el seno de la imagen de Istar. Seguían siendo considerados hijos de sus padres. Lo cual no impide que poéticamente se hable de su origen divino. El dios Nebo dice en un himno al rey Assurbanipal:

"Pequeño eras tú, ¡oh Assurbanipal!
cuando yo te encomendé a la diosa reina de Nínive;
débil eras tú, ¡oh Assurbanipal!,
cuando mamabas la leche de la diosa reina de Nínive".

(8) Véase el interesante estudio de Franz Steinmetzer: *Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältniss zur babylonischen Mythe* (Neutestamentliche Abhandlungen, 2). Münster in W., 1910.

Pero el texto mas traído y llevado es el que se refiere al nacimiento de Sargón, primer rey acádico de Babilonia hacia el año 2.600 antes de Cristo.

Se trata de una tablilla escrita en neo-babilónico, que se encontró en la biblioteca de Assurbanipal, y que parece ser un texto para ejercicios escolares. Fue editada y traducida por L. W. King (9). Reproducimos el texto de Gressmann (10):

"Sargón, el poderoso rey, el rey de Akkad soy yo.
Mi madre era *enitum* (¿pobre? ¿Vestal?),
a mi padre yo no lo conocí,
el hermano de mi padre vive en la montaña.
Mi ciudad es Azupirânu
colocada a la ribera del Eúfrates.
Me concibió mi *enitum* madre,
a escondidas me dio a luz,
me puso en un cestito de caña,
tapó mi puerta con betún
y me entregó a la corriente, que no era fuerte.
Entonces me levantó la corriente;
a Akki, el Regador, me llevó.
Akki, el Regador, me sacó a flote por medio de ...
Akki, el Regador (me tomó) por hijo y me crió.
Akki, el Regador, me hizo su jardinero.
Mientras yo era jardinero, Istar me amó
y a los ( ) 4 años yo ejercía el dominio real.
A las gentes de cabeza negra dominé y regí yo.
Poderosas montañas destruí con hachas de bronce.
Yo he subido sobre las altas montañas
y he atravesado las pequeñas..."

El motivo del abandono de un niño sobre una cesta en el río, que aparece con ligeras variantes en la descripción de la infancia de Moisés en el Exodo, servirá de base a Gressmann para reconstruir las líneas esenciales de lo que llamará *la leyenda del expósito,* cuyo calco pretenderá encontrar en el relato lucano de la Infancia de Jesús (11).

La concepción virginal de Sargón, que algunos han querido ver afirmada en la tablilla de la biblioteca de Assurbanipal, no tiene más indicio a su favor que la anfibología del término *enitum,* aplicado por

(9) L. W. King: *Chronicles concerning Early Babylonian Kings, II* (London, 1907), 87 s.

(10) Hugo Gressmann: *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.,* I (Tübingen, 1909), p. 79.

(11) Cfr. más adelante, pp. 108-111.

dos veces a su madre y que puede significar "pobre" y "vestal" o "virgen". El contexto parece excluir totalmente esta segunda significación, puesto que Sargón reconoce haber tenido padre, aunque no lo conoció, y afirma expresamente que el hermano de su padre habita en la montaña. El hecho de que la madre lo diera a luz a escondidas y lo expusiera después en un cesto de caña sobre la corriente del río, más que una concepción virginal parece insinuar un nacimiento ilegítimo.

No se puede, por lo tanto, establecer comparación alguna seriamente entre la infancia de Sargón y la de Jesús. Si hemos aducido el texto babilónico y mencionado las hipótesis que sobre él se han hecho, es por el deseo de no omitir dato alguno que pueda ayudar a reconstruir el género literario que nos ocupa.

Nacimiento de Cristo y de los reyes egipcios

El origen de las "leyendas" sobre la Infancia de Cristo, cuyos patronos eran ya, según Harnack, en 1909 (12), Gardner y Bousset, fue puesto de moda en 1914 por Hugo Gressmann (13), seguido después por E. Norden (14).

Gressmann, considerando que el anuncio del ángel a María (Lc. I, 32 s.) presenta a Jesús como el gran Rey davídico esperado, cree que se deben buscar los paralelos de su concepción en las leyendas egipcianas del nacimiento de los reyes. Sirve de base para establecer este paralelismo un texto correspondiente a la quinta dinastía (a mediados del tercer milenio antes de Cristo), cuyo contenido, según Norden (15), sería el siguiente:

> Amón Rê, el dios-Sol, se acerca a una mortal... bajo la figura de su esposo el Rey... En la unión amorosa se le dá a conocer... Al separarse, le anuncia el nacimiento de un niño, con el cual él quiere estar, y el cual hará feliz la tierra (de Egipto) con sus beneficios.
>
> —"El ejercerá su reinado de gracias en este país" —dice el dios a su Elegida.
>
> "Tú eres mi hijo querido, yo te he engendrado" —dice al niño después de su nacimiento (16).

---

(12) Véase el texto de Harnack arriba citado, p. 91 de este estudio, nota 7.

(13) *Das Weihnachts-Evangelium*, pp. 44 s.

(14) E. Norden: *Die Geburt des Kindes*. Geschichte einer religiösen Idee.

(15) *O. c.*, p. 75.

(16) Petersen (*Die wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 33) recoge un texto con este último motivo a propósito del nacimiento de Ramsés II: "El día de su nacimiento hubo gran griterío en el cielo. Los dioses decían: Nosotros lo hemos

En este hijo se manifiesta Horus. El título de Horus y de Hijo del Sol quedará como título de todos los reyes de Egipto hasta sus últimos sucesores, los Césares (17).

Para Gressmann es característico el dato común de que inmediatamente a la concepción sigue el anuncio de su reinado sobre el país. "Esto no se explica sólo por un antiguo parentesco de motivos, sino por una histórica dependencia de la leyenda judía respecto a la egipcia" (18).

Como se ve, en la narración egipcia no aparece la virginidad anterior de la Reina ni hay concepción virginal, sino mera suplantación del esposo de la Reina por el dios. De aquí a la narración de Lucas hay una inmensa distancia, como reconocen sin dificultad Gressmann y Norden. Pero esa distancia la salva, según ellos, la síntesis greco-egipcia de Filón y de Plutarco. Cuando la relación entre la divinidad y la madre del héroe no es tan normal como en el caso de las reinas, se hace necesario destacar la virginidad anterior para que resalte la paternidad del dios. Así, para Gressmann (19), el anillo entre los textos egipcios y el relato de San Lucas sería la leyenda del nacimiento de Platón, hijo de Apolo y de Periktión. El marido de ésta, según Plutarco (20), la había conservado pura hasta el momento de ser raptada.

Aun así, la concepción de Periktión como la de las reinas egipcias no es en manera alguna virginal. Apolo y Amón Rê hacen las veces de los respectivos maridos. Este solo dato hace improbable cualquier relación de dependencia que se pretenda establecer entre el pensamiento judío y la mentalidad pagana. Los dioses de la mitología son animales inmortales. Tienen cuerpo, y las teogamias se realizan al modo humano. Como observa acertadamente Prümm, en los casos arriba mencionados, no hay encarnaciones de lo divino, sino simples potenciaciones divinas de seres humanos (21). En cambio, el Dios de los hebreos es puro espíritu y no puede, por lo tanto, tener relaciones carnales con

---

engendrado. Las diosas decían: El ha salido de nosotras para ostentar la realeza de Rê. Amón decía: Yo soy el que lo ha hecho".

(17) NORDEN: *O. c.*, p. 86.

(18) *Das Weihnachts-Evangelium*, p. 45.

(19) *Ibidem*, p. 45.—Resulta pintoresca (en la nota 4 a esta misma página) la hipótesis de que esta leyenda haya entrado en el mundo judío-cristiano por los helenistas, y precisamente a través de los soldados.

(20) *Symposiaca* VIII, 1-2.

(21) "Die von den Göttern aus sterblichen Frauen gezeugten Kinder sind nie als Inkarnation dieser Gottheit angesehen worden, sondern böchsten als potenzierte Menschen" (K. PRÜMM: *Der christlicher Glaube und die altheidnische Welt.* Leipzig, Hegner, 1935, vol. I, p. 276).—Con razón M. DIBELIUS rechaza terminantemente la relación establecida por Norden entre las concepciones de los reyes egipcios y la de Jesús (*Jungfrauensohn und Krippenkind*, p. 46).

ninguna mujer. El Espíritu Santo en el relato de San Lucas no hace las veces del varón, sino que suple misteriosamente su actividad. La atribución de un papel masculino al Espíritu Santo en la concepción de Jesús es algo totalmente extraño al pensamiento de los hebreos, en cuya lengua el espíritu (רוּחַ) pertenece al género femenino.

La idea de la especial predilección de Dios por un determinado caudillo, que parece ser el *theologumenon* encerrado en el procedimiento literario egipcio, se expresa en la literatura hebrea con otros procedimientos tópicos. Unas veces se le presenta santificado —es decir, elegido para una misión especial— desde el vientre de su madre, como acaece con Sansón, Jeremías, el Bautista. Otras veces se le hace objeto de una especial paternidad providente de Dios en sentido puramente moral: "Yo seré su padre —dice Yahvé— y él será mi hijo". Incluso en ocasiones la intervención extraordinaria de Dios en su favor se extiende hasta su nacimiento que tiene lugar milagrosamente, a pesar de la estirilidad de su madre, como en Sansón, Samuel y el propio Bautista. Pero aun en estos casos, la concepción se realiza al modo ordinario, con la intervención del padre natural.

Nunca se le ocurre a un escritor hebreo —porque se lo impide su concepto de la espiritualidad y trascendencia de Dios— hacer que Yahvé asuma las funciones del padre humano en la generación de ningún héroe o caudillo nacional. Y, por supuesto, no hay rastro de semejante intervención divina en el nacimiento de ninguno de los reyes de Israel o de Judá.

Aunque admitiéramos que todo el Evangelio de la Infancia fuera una simple construcción literaria sobre la base de la creencia en la divinidad de Cristo, no podríamos convencernos de que su autor —hebreo palestinense— hubiera buscado un molde tan lejano —física y mentalmente— para expresar la filiación divina de Jesús. Le habría bastado, dentro del pensamiento viejo-testamentario en que se mueve, acentuar el motivo de la intervención milagrosa de Dios en los casos de esterilidad.

Buda

Los parentescos con la vida y doctrina de Cristo se han buscado, no sólo en las culturas vecinas de Mesopotamia y Egipto, sino también, y principalmente, en las tierras remotas que baña el Ganges. La corriente heterodoxa que absorbió en un principio todas las aguas de la nueva ciencia de la Historia comparada de las Religiones, en su intento de despojar al Cristianismo de toda idea original, no podía por

menos de recoger en su cauce turbulento los veneros de espiritualidad de la India milenaria.

Durante muchos años por muchos, y hoy todavía por algunos el Cristianismo ha sido considerado como un trasplante judío de la doctrina de Buda (22). Se idearon viajes fantásticos de Cristo a la In-

---

(22) En los albores del encuentro de Occidente con el Budismo, Rénan escribía en un estudio sobre *Les historiens critiques de Jésus:* "La légende du bouddha Sakya-Mouni est celle qui ressemble de plus, par son mode de formation, à celle du Christ; comme le bouddhisme est la religion qui ressemble de plus, par la loi de son développement, au christianisme". (*Etudes d'histoire religieuse,* 2 ed. 1857, p. 175.) Se muestran decididos partidarios del influjo budista en el cristianismo: ADOLF HIGENFELD: *Der Essaeismus und Jesus,* en "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (1876); ERNST VON BUNSEN: *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians* (London, 1880); J. E. CARPENTER: *The obligations of the New Testament to Buddhism,* en "Nineteenth Century" 8 (1808) 971; ANÓNIMO: *Jesus-Bouddha* (Auxerre, 1881); R. SEYDEL: *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältniss zur Buddha-Sage una Buddha-Lehre* (Leipzig, 1882); *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien,* 1884 (la fuente habría sido un apocalipsis indio conocido en Palestina y Egipto en el s. I post Christum); ARTHUR LILLIE: *Buddha and early Buddhism* (1882); *Buddhism in Chistendom, or Jesus the Essene* (1885); *The influence of Buddhism an primitive Christianity* (1893); *The Clams of Christianity* (1894); EDMUND HARDY: *Der Buddhismus nach älteren l'âli-Werken* (Münster, 1890); ALBERT-J. EDMUNDS: *Buddhist and Christian Gospels now first compared* (1902); el mismo, en colaboración con M. ANESAKI: *Buddhist and Christian Gospels, bering Gospel Parallels from Pâli Texts* (Chicago, 1905); *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospels of St. John* (1906 y 1911); G. Q. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA: *Indische Influsse auf evangelische Erzählungen* (2. ed. 1909). Más moderados: E. WINDSCH: *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung,* en "Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Kgl. Sächs Gesellschaft der Wissenschaften" 26 (Leipzig, 1909); NISIKANTA CHATTOPADHYAYA: *Essais indiens* (Zürich, 1883); RICHARD GARBE: *Indien und das Christentum* (1914); KARL NEWMANN: *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren* (1891). Para ediciones de textos paralelos pueden verse: T. STERLING BERRY: *Christianity and Buddhism* (London, 1891); ALBERT METZGER: *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme* (París, 1906); B. AUFHAUSER: *Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten* ("Kleine Texte" herausgegeben von HANZ LIETZMANN, 157), Bonn, 1926.

No faltaron voces que se alzaran en sentido contrario al influjo budista en el cristianismo. A. KUENEN llegó a escribir: "Yo puedo afirmar, sin temor a equivocarme, que nos debemos abstener de asignar al budismo el más leve influjo sobre el origen del cristianismo" (*National Religions and universal Religions,* 1882, p. 251). Pueden verse también: C. CLEMEN: *Buddhistiche Einflüsse im N. T.,* en "Zeits. fur neutest. Wissenschaft" 17 (1916) pp. 128-138; L. DE LA VALLÉE POUSSIN: *Le Buddhisme et les Evangiles canoniques,* en "Revue Biblique" N. S. 3 (1906), pp. 353-381; *Religions de l'Inde, en* D'ALES: *Dictionnaire Apologétique* 9 (París, 1913), pp. 646-702; M. C.-F. AIKEN: *The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ* (1900) (versión francesa de L. COLLIN: *Buddhisme et Christianisme,* 1903, con bibliografía de 1860 a 1900). Para bibliografía posterior, cfr. H. HAAS: *Bibliographie zur Frage nach dem Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* (1921) y H. DE LUBAC: *Le rancontre du Bouddhisme et de l'Occident* ("Théologie", 24), París, 1952.

dia (23); se buscaron paralelos doctrinales (24), y se encontraron semejanzas sorprendentes en las vidas de ambos iniciadores religiosos.

El problema de las semejanzas entre Cristo y Buda afecta a casi toda la vida y doctrina de Jesús. El horizonte de nuestro estudio nos obliga a limitarnos al nacimiento e infancia de los protagonistas. Seis son los principales puntos de contacto que en este ámbito se suelen señalar: la real ascendencia de ambos (Buda y Jesús), su concepción virginal, su nacimiento durante un viaje de la madre, la alegría que a los cielos causa su venida al mundo, su presentación en el templo, y la predicción sobre la suerte futura del recién nacido hecha por un viejo asceta.

He aquí resumida, según las fuentes más antiguas, la historia del nacimiento e infancia de Buda:

Sus padres eran los soberanos del país de Kapalavattu. Buda, después de innumerables reencarnaciones, accediendo a los ruegos de los dioses, decide encarnarse una vez más. Desciende del cielo de los dioses Tushitas, y en forma de blanco elefante penetra en el seno de la virtuosa Mâyâ, esposa de Suddhodana, saliendo a los nueve meses por su costado derecho mientras la madre paseaba por el jardín de su residencia de Lumbini. Los dioses Indra y Brahma lo reciben en sus brazos sobre un paño. Muerta su madre a los ocho días, se encarga de él la hermana de ésta que pasa a ser la segunda esposa de Suddhodana. Esta lo presenta al templo, según costumbre, y las estatuas de los dioses se ponen de pie y lo adoran.

En el momento de su nacimiento, un solitario del Himalaya oyó gran fiesta entre los dioses, y preguntada la causa le fue contestado: "El futuro Buda, piedra preciosa sin igual, ha nacido en el mundo de los hombres para la salud y la felicidad, en el lugar de los Çakias, en en el país de Lumbini, y por eso nosotros estamos satisfechos y llenos de alegría." El solitario voló al país de los Çakias, y mientras Suddhodana le presentaba al niño, lo tomó en sus brazos, y observando los 32 signos principales y los 82 secundarios se puso a llorar. Asustado el padre preguntó la causa, y el anciano contestó: "Porque este niño no será, como vos pensáis, un rey soberano, sino un buda; y yo moriré antes de que él comience a predicar la ley de la salvación."

* * *

(23) Véase N. A. Notovitch: *Vie inconnue de Jésus-Christ* (1834), según el cual Cristo se habría iniciado durante una estancia de dieciséis años entre los brahmanes y monjes budistas.

(24) Cfr. H. de Lubac: *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* especialmente, pp. 151-179.

Fácilmente se comprende a lo que quedan reducidas las pretendidas semejanzas de estos rasgos de la infancia de Buda con los de Cristo.

a) *Ascendencia regia.*—Mt. 1, 1-17 y Lc. 3, 23-38 nos ofrecen la genealogía de Jesús para mostrar su descendencia de la familia real de David, según las profecías. Pero la madre de Cristo aparece desposada con un hombre modestísimo, de profesión artesano (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3; Lc. 4, 22), que, si por la sangre desciende del gran Rey que sucedió al primer monarca de Israel, hoy vive absolutamente ignorado en la humilde aldehuela de Nazareth de la que Natanael no cree pueda salir cosa buena (Joh. 1, 46). Frente a esto, las fuentes budistas aseguran que al nacer Gotama, el futuro Buda, sus padres Suddhodana y Mâyâ gobernaban soberanos en el país de Kapalavattu. No hay, pues, coincidencia en la actual situación social de los personajes, sino sólo por lo que hace a la procedencia —inmediata en Buda, muy remota en Cristo— de padres nobles. En realidad, Suddhodana es simplemente un *rajan,* o gobernador por elección de una república aristocrática.

b) *Concepción virginal.*—No se puede negar que la concepción y el nacimiento de Buda se presentan con caracteres extraordinarios. Pero es que así —poco más o menos— tenía que ser el nacimiento de un Buda, según la doctrina de la reencarnación de las almas que está a la base del pensamiento budista. Para que haya fecundación se requieren tres condiciones: unión de los padres, fecundidad de la mujer y presencia de un *gandharva* o ser escapado de una existencia anterior que trata de reencarnarse. En las reencarnaciones ordinarias los *gandharvas* son llevados por *el viento de los actos anteriores* a la matriz conveniente: divina, humana, animal o vegetal, según que se haya de *encarnar* en un dios, en un hombre, en un animal o en una planta. Los futuros budas pueden elegir la forma de entrar en el seno de su última y definitiva madre. Así Gotama escogió descender en forma de elefante, mientras que los *gandharvas* ordinarios asumen ya, en estado preembrionario, la forma futura. Hay, por lo tanto, en la creencia budista algo de extraordinario en la concepción de *todos* los futuros budas. No se trata expresamente de concepción virginal —la virginidad difícilmente es concebida como virtud allí donde la virtud femenina no cuenta—, pero realmente la concepción de los budas parece ser virginal, por lo menos en el sentido de que los futuros budas nacen sin intervención humana. La concepción y nacimiento del primer Buda tenía que ser necesariamente más extraordinaria que la de los demás. Y así algunos textos hablan de la integridad de Mâyâ antes de concebir a Gotama, y afirman la conveniencia de que muriera a los ocho

días de darlo a luz para evitar que su limpieza fuera manchada después. Otros textos, en cambio, la presentan como una esposa corriente de Suddhodana.

En resumen: Si en el caso de Buda hay concepción virginal, ésta es exigida por la doctrina de la reencarnación de las almas y tiene lugar sin intervención divina, por la propia virtud del *gandharva* del futuro Buda. La semejanza, pues, con la concepción virginal de Cristo, que obedece a otras causas totalmente distintas, que se realiza por obra del Espíritu Santo y que se describe en forma del todo diversa, es puramente casual.

Adviértase que el nacimiento de Gotama, saliendo por el costado derecho de su madre, reviste un carácter maravilloso que no se encuentra en los Evangelios canónicos de la Infancia de Cristo, a pesar de que la fe en el parto virginal de María es antiquísima en la Iglesia. Las descripciones posteriores de los apócrifos, tan abundantes en detalles sobre este particular, tampoco parecen haber tenido conocimiento de este dato tan importante en la historia de Gotama, de la que forzosamente debían traer su origen, según los panbudistas, todas estas creencias cristianas.

c) *El nacimiento con ocasión de un viaje de la madre.*—En 1896 se encontró en Rummindei (nombre actual de la antigua Lumbini) una columna que ya había visto medio enterrada el año 636 el chino Hiuen Tsiang. La columna contiene una inscripción que recoge el privilegio concedido por el Emperador Asoka (año 249 a. C.) a la aldea de Lumbini, donde Mâyâ dio a luz a Gotama cuando se encontraba en ruta hacia Kali, su país de origen, para visitar a sus padres. El hecho, por lo tanto, parece cierto y nada tiene de particular su coincidencia con el caso de Jesús. Las circunstancias son distintas, y, por otra parte, el nacimiento con acasión de un viaje de la madre es un hecho que se repite diariamente.

d) *La alegría en los cielos por su nacimiento.*—Es lógica en ambos casos, puesto que se trata de un nacimiento de sendos hombres que, cada uno en su ambiente, habían de iniciar un movimiento religioso de ascesis, profundamente beneficioso para la humanidad, según la idea de los respectivos biógrafos. Sobre el texto de las palabras que los Devas dirigen al viejo Asita volveremos en seguida cuando tratemos del paralelismo de éste con el anciano Simeón del Evangelio de San Lucas.

e) *La presentación al templo de los recién nacidos.*—También aquí se ha querido ver un paralelismo estricto. En realidad se trata, como

puede claramente apreciarse, de una costumbre común a ambos pueblos o más bien de una práctica que pudiera decirse universal. Todavía hoy, entre nosotros, las madres cristianas llevan sus recién nacidos a la Iglesia cuando salen a Misa por primera vez después del parto; y pocos niños habrá, nacidos de familias piadosas en Madrid, que no hayan sido llevados y ofrecidos por sus madres a la castiza Virgen de la Paloma.

Por otra parte, las circunstancias y sucesos que acompañan a la presentación de Jesús y a la de Buda no tienen ni un solo detalle en común.

f) *Predicción de la suerte futura del recién nacido por boca de un viejo asceta.*—Aquí tenemos tal vez el paralelo más sorprendente entre las dos infancias de Jesús y de Buda. La intervención de Ashita, el viejo solitario del Himalaya, se refiere en los versos 679-698 del Suttanipâta.

Dejando aparte el paralelismo fantástico que Hardy encuentra (25), y que nadie más que él logrará percibir, entre el canto de los ángeles (Lc. 2, 12) y las palabras de los Devas a Ashita, y prescindiendo de las diferencias exigidas por el diferente marco religioso (dioses-ángeles; consideración de signos-inspiración del Espíritu Santo), toda la semejanza radica en el hecho de que en ambos casos un anciano predice la suerte de los recién nacidos. Junto a esta coincidencia radical, todo es distinto en los detalles de ambas narraciones. Por de pronto, en el relato lucano los pastores y Simeón se distribuyen los acontecimientos de los que sólo Ashita es protagonista en la tradición del Suttanipâta: conocimiento de la fiesta que en el cielo se hace por el nacimiento del héroe y predicción de su futura suerte. Las circunstancias del encuentro son también distintas: Simeón halla a Jesús en el Templo sin buscarlo; Ashita lo busca afanosamente recorriendo la enorme distancia desde el Himalaya hasta el país de los Çakias, en la región de Lumbini. Ashita habla con Suddhodana, el padre de Buda; mientras que Simeón se dirige a María, la madre de Jesús (26). Ashita pre-

(25) EDMUND HARDY: *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken.* Münster, 1890.

(26) En nuestro estudio *Géneros literarios en los Evangelios,* en "Estudios Bíblicos" (13 [1954], p. 305 s.), después de haber demostrado la dependencia del relato lucano sobre la Infancia de Jesús con respecto a los dos primeros capítulos del libro I de Samuel, señalábamos que, en aquel marco de resonancias literarias, Simeón, bendiciendo a los padres de Jesús y hablando con María, era un paralelo riguroso de Helí bendiciendo a los padres de Samuel y hablando con Elqana. Precisamente el cambio de personajes recomienda la historicidad de Lucas. Pero en el caso de Asita la dependencia literaria está muy lejos de haber sido probada.

senta a Buda como "predicador de la salvación", conforme al anuncio de los Devas de que "había nacido en el mundo de los hombres para la salud y la felicidad"; Simeón, en cambio, anuncia que el Hijo de María "ha sido puesto para ruina y resurrección de muchos en Israel y como bandera de contradicción para que se manifiesten los pensamientos de muchos", y no teme advertir a su madre que "una espada traspasará su corazón de Ella" (Lc. 2, 34 s.). Por último, Ashita deja entrever su pena porque "morirá antes de que él (Buda) comience a predicar la ley de la salvación"; mientras que Simeón canta gozoso el "Nunc dimittis" porque sus ojos han visto ya la salvación de Israel (Lc. 2, 28-32).

Como se ve, las pretendidas semejanzas entre la infancia de Buda y la de Jesús ni son tantas como se pretenden, ni necesitan explicarse por mutuas dependencias literarias.

La explicación suficiente que para cada una de ellas se encuentra en el propio ambiente cultural indígena hace innecesario —y, por lo tanto, poco probable— el recurso a unos motivos literarios errátiles que pudieran considerarse constitutivos de un determinado género como el llamado de la infancia de los héroes que se trata de establecer.

Cristo y Augusto

Dejando a un lado semejanzas y dependencias demasiado remotas en el espacio y en el tiempo, Soltau, a principios de siglo (27), seguido por Petersen (28) y más tarde por Völter (29), creyeron encontrar la fuente de nuestros Evangelios de la Infancia en la *Vita Augusti* de Suetonio.

Para juzgar de la seriedad de esta hipótesis bastaría hacer notar que Suetonio dedicó sus *Vitae Caesarum* al Prefecto Septitio Claro, que lo fue del 119 al 121 después de Cristo. Cierto que Völter en un capítulo que titula *Die Geburt Jesu nach Matthaeus und die alteste Synode von Rom im Jahr 119 p. Christum* (30), no retrocede ante la hipótesis de atribuir al Papa Sixto en el sínodo de Roma del año 119 la composición o reelaboración completa de los dos primeros capítulos de San Mateo. Pero nadie concede hoy carnet de libre circulación en el campo científico a semejantes hipótesis.

---

(27) Soltau: *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi.* Leipzig, 1902.

(28) Petersen: *Die wunderbare Geburt des Heilandes.* Tübingen, 1909.

(29) D. Völter: *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu.* Strassburg. Heitz, 1911.

(30) Págs. 82-130 de su obra, antes citada.

Con todo, ya que no pueda la *Vita Augusti* de Suetonio ser considerada fuente de nuestros Evangelios de la Infancia que le son anteriores en más de cincuenta años, veamos al menos si la existencia de motivos comunes descubierta por estos investigadores constituye un argumento en favor de ese género literario que se trata de establecer.

Soltau se extiende en consideraciones generales sobre las dependencias del pensamiento y de la intención del capítulo 2.º de San Lucas con respecto a la persona y a la obra de Augusto. La introducción a dicho capítulo 2.º, en la que el Evangelista pone el nacimiento de Cristo en relación con un censo decretado por Augusto, querría demostrar, según Soltau, la superioridad de Cristo sobre el Emperador. Lucas habría intentado hacer ver que mientras Augusto se creía el dueño del mundo entero, en realidad era un simple instrumento en las manos de Dios. Por supuesto, para Soltau el episodio del censo no tiene nada de histórico.

Igualmente debe considerarse, según Soltau (31), influenciada por Augusto, la idea lucana de que Cristo había de traer la salvación al mundo entero (Lc. 1, 79; 2, 10 s.; 2, 31 s.). Ningún judío —dice— pudo pensar que el Mesías hubiera de aportar la salvación a todo el mundo. Esta idea la encontró Lucas en las inscripciones que en el Asia Menor —Priene y Halicarnaso— celebraban el nacimiento de Augusto, y la copió de allí (32).

Realmente el universalismo del Evangelio de la Infancia en San Lucas se mantiene en la línea viejo-testamentaria. El anuncio del ángel a los pastores (Lc. 2, 10 s.) presenta como destinatario de la salud mesiánica al "pueblo" de Israel. La extensión de la misma a los gentiles que cantan Zacarías (Lc. 1, 79) y Simeón (Lc. 2, 31 s.) es descrita con palabras textuales de Isaías (33).

Soltau insiste en que en ambos casos el protagonista es presentado como Κύριος y Σωτήρ, y trae la felicidad y la paz al mundo. La única diferencia —superioridad por parte de Cristo— consistiría en que mientras a Augusto le cantan hombres mortales, al Mesías le dicen himnos los ejércitos angélicos.

Para demostrar la dependencia conceptual que cree descubrir Soltau habría que probar la imposibilidad de explicación indígena por parte de los Evangelistas. Pero los conceptos de *salvador, salud* y *paz*

---

(31) *O. c.*, p. 18.

(32) El texto de las inscripciones de Priene puede verse en DITTENBERGER: *Or.*, n.º 458; tradución francesa en LAGRANGE: *Evangile selon S. Luc.* (París, 1948), p. XLIV.

(33) Cfr. Isaías, 9, 2; 40, 5; 42, 6; 46, 13; 49, 6; 52, 10; 58.

son genuinamente hebreos y aparecen atribuídos al Mesías en los escritos proféticos viejo-testamentarios. Por otra parte, la paz y salud augusteas son de tipo civil y político, mientras que en Mateo y Lucas revisten un carácter eminentemente religioso: "salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt. 1, 21); "para dar la ciencia de la salvación a su pueblo, en remisión de sus pecados" (Lc. 1, 76).

Pero quien mejor ha destacado el paralelismo entre los Evangelios canónicos de la Infancia —principalmente de Mateo— y la *Vita Augusti* de Suetonio ha sido D. Völter (34).

He aquí las principales semejanzas entre Cristo y Augusto con los textos de la vida de éste en que Suetonio refiere los episodios paralelos que subraya Völter:

1.° El Evangelio de San Mateo comienza la narración de la Infancia con la genealogía de Cristo (Mt. 1, 1-17), imitando la narración de Suetonio que encabeza la biografía de Augusto con la historia de los Octavios desde Tarquinio Prisco y Servio Tullio (SUETONIO: *Vita Augusti,* cap. 2.°).

2.° Si la concepción de Cristo es sobrenatural y sin obra de varón en Mt. 1, 18 ss. —y más claramente en Lc. 1, 26-38—, también Suetonio atribuye a Augusto un origen preternatural y divino:

> "In Asclepiadis Mendetis Theologumenon libris lego, Atiam cum ad solemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent, obdormisse; draconem repente irrepsisse ad eam pauloque post egressum; illamque expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se et statim in corpore ejus existitisse maculam velut picti draconis nec potuisse unquam exigi, adeo ut mox publicis balneis perpetuo abstinuerit; Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum" (SUETONIO: *Vita Augusti,* 94, 4).

3.° Como José es ilustrado en sueños, según Mt. 1, 20-23, sobre la futura grandeza de Jesús, de igual manera conocieron en sueños Octavio y Atia, según Suetonio, el destino futuro de Augusto:

> "Eadem Atia, priusquam pareret, somniavit intestina sua ferri ad sidera, explicarique per omnem terrarum et coeli ambitum. Somniavit et pater Octavius, utero Atiae jubar solis exortum" (SUETONIO: *Vita Augusti,* 94, 4).

(34) *O. c.,* pp. 82 ss.

4.º Si Mt. 2, 5 s. atribuye a predicciones proféticas la designación de Belén como patria de Cristo, lo mismo afirma Suetonio de la patria de Augusto, Velletri:

> "Velitris antiquitus, tacta de coelo parte muri, responsum est ejus oppidi civem quandoque rerum potiturum; qua fiducia Veliterni et tunc statim et postea saepius, pene ad exitium sui cum populo Romanorum belligeraverant, sero tandem documentis apparuit ostentum illud Augusti potentiam portendisse" (SUETONIO: *Vita Augusti,* 94, 2).

5.º Como Cristo en Mt. 2, 2.7.9 s. es anunciado por una estrella, también la suerte de Augusto, según Suetonio, está en consonancia con la constelación bajo cuyo signo nació:

> "In secessu Apolloniae Theognetis mathematici pergulam comite Agrippa ascenderat; cum Agrippae, qui prior consulerat, magna et paene incredibilia praedicerentur, reticere ipse genituram suam nec velle edere perseverabat, metu ac pudore ne minor inveniretur. Qua tamen post multas adhortationes vix et cunctanter edita, exilivit Theogenes adoravitque eum. Tantan mox fiduciam fati Augustus habuit, ut thema suum vulgaverit nummumque argenteum nota sideris Capricornii, quo natus est, percusserit" (SUETONIO: *Vita Augusti,* 94, 17-18).

6.º La "leyenda" de la matanza de los Inocentes por Herodes (Mt. 2, 16-18) aparece claramente inspirada en la prohibición que, según Suetonio, hizo el Senado Romano de educar a los niños que vinieron al mundo en el año en que nació Augusto:

> "Author est Julius Marathus ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem populi romani naturam parturire; Senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur" (SUETONIO: *Vita Augusti,* 94, 3).

Todavía hay más. Siguiendo a Dieterich (35) y a Soltau (36), sostiene Völter (37) que la historia de los Magos (Mt. 2, 1-12) está calcada en la visita de Tiridates a Nerón. Triple es la semejanza subra-

(35) ALBRECHT DIETERICH: *Die Weisen aus dem Morgenlande,* en "Zeits. fur neutest. Wissenschaft" 3 (1902) 1-14.

(36) *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig, 1902), p. 36 s.

(37) *Die evangelischen Erzählungen,* p. 103.

yada por Völter: En ambas historias los protagonistas son llamados magos; en uno y otro caso el objeto del viaje es venerar a un rey; y tanto aquellos como estos se vuelven por otro camino.

Ninguna de las fuentes históricas que nos refieren el hecho comprenden los tres detalles. Suetonio se contenta con una simple alusión a la presencia de Tiridates en Roma (38). Plinio es el único que en una noticia, también escueta, los llama magos (39). Por último, Dion Cassio hace un extenso y detallado relato del viaje en varios capítulos de los libros 62 y 63 de sus *His. Rom.*, describiendo el regreso por distinto camino. Tiridates, hermano del rey de los Partos Volageses, vencido por Cárbulo en la guerra que sostenía por la posesión de Armenia, acepta gobernarla como vasallo de Nerón y emprende viaje a Italia para recibir de éste la corona real. Viaje fastuoso, recibimiento jubiloso en Nápoles, cortejo de 3.000 caballeros partos y otros tantos romanos... Tiridates adora a Nerón como a Mitra, recibiendo en cambio grandes regalos y oferta de trabajadores para reconstruir la ciudad de Artaxata. En lugar de volver a través del Ilírico y Jonia, por motivos puramente turísticos, embarca en Brindis y navega hasta Durazzo admirando el poderío del Imperio Romano (40).

¿Qué valor tiene toda esta ingeniosa construcción del Dr. Völter? Por supuesto, absolutamente nula en orden al intento que él persigue de establecer la dependencia literaria de nuestro Mt. 1-2 respecto a la *Vita Augusti*, de Suetonio, o a la descripción de la visita de Tiridates a Nerón.

Prescindiendo de la fecha tardía que habría que señalar a la composición de San Mateo, y que nadie admite ya, las semejanzas señaladas por el crítico alemán ni son tantas ni tan claras como a primera vista pudiera desprenderse de su esquema arriba descrito.

La genealogía de Cristo en San Mateo y la historia de la familia Octavia en Suetonio sólo tienen de común la preocupación inherente

---

(38) "Non immerito inter spectacula ab eo edita et Tiridatis in Urbem introitum rettulerim. Quem Armeniae regem magnis pollicitationibus sollicitatum, cum destinato per edictum die ostensurus populo propter nubilum distulisset, produxit quo oportunissime potuit, dispositis circa fori templa armatis cohortibus, curuli residens apud rostra triumphantis habitu inter signa militaria atque vexilla. Et primo per devexum pulpitum subeuntem admisit ad genua adlevatumque dextra exosculatus est, dein precanti tiara deducta diadema imposuit, verba supplicis interpretata praetorio viro multitudini pronuntiante; perductum inde in theatrum ac rursus supplicantem juxta se latere dextro conlocavit. Ob quae imperator consalutatus, laurea in Capitolium lata, Janum geminum clausit tanquam nullo residuo bello". (SUETONIO, *Nero*, 13.)

(39) "Magnus ad eum Tiridates venerat... magos secum adduxerat" (*Historia nat.*, 30, 16).

(40) Véase la edición de BOISSEVAIN, vol. III (Berlín, 1901), pp. 57-72.

a toda biografía histórica de presentar la ascendencia del protagonista. Aun así, el procedimiento literario es totalmente distinto: biográfico en Suetonio y esquemático en San Mateo. En el Evangelista, además, hay una intención teológica completamente ajena al historiador romano: mostrar la profetizada ascendencia davídica del Mesías. Por otra parte, el encabezamiento de una biografía con la genealogía del héroe es un procedimiento muy usado en el mundo oriental y en los escritores del Antiguo Testamento, que San Mateo no tenía por qué copiar de ningún historiador grecolatino (41).

Para las semejanzas que Völter descubre entre la concepción virginal de Cristo y el origen divino de Augusto, según Suetonio, vale cuanto dejamos dicho más arriba sobre los presuntos antecedentes de la parthenogénesis en el mundo pagano y mitológico.

Las ilustraciones en sueños y las predicciones proféticas pertenecen al patrimonio universal de las creencias humanas y son tan frecuentes en el Antiguo Testamento, que resulta improbable hacer a San Mateo dependiente de Suetonio en esta materia. ¿Qué necesidad tenía de inspirarse en las desdibujadas profecías de Velletri quien tenía una tradición tan clara y contundente de que el Mesías había de nacer en Belén?

El motivo de las estrellas, tal como aparece en San Mateo y como se encuentra en Suetonio, nada tiene de común, ni en cuanto al influjo sobre el héroe, ni en cuanto a los efectos que produce en los que las observan.

Lo mismo se diga del parentesco establecido entre la adoración de los Magos y la visita de Tiridates a Nerón. La motivación del viaje es completamente distinta: política en Tiridates y religiosa en los Magos. Si el autor de los primeros capítulos de San Mateo quiso hacer ver, según Dieterich y Völter, la supremacía de Cristo sobre Nerón, hay que reconocer su impericia al legarnos un reflejo tan pálido de la deslumbrante descripción de Dion Cassio. En el relato de éste, Tiridates no ofrece dones, sino que los recibe, y si vuelve a su patria por otro camino se debe, según parece, a razones puramente turísticas.

No se puede, por lo tanto, demostrar ni sostener en serio la dependencia real de las narraciones de la Infancia en San Mateo con relación a la *Vita Augusti* de Suetonio ni a la descripción de la visita de Tiridates a Nerón. Que el Evangelio de la Infancia no presenta ni la más leve huella de influencia literaria de Suetonio es cosa clara. No conviene olvidar que los pasajes arriba citados de la *Vita Augusti* no

---

(41) Véase, por ejemplo: Esdras, 7, 1-5; Judit, 8, 1 ss.; Ester, 2, 5; 1 Mac., 2, 1.

forman parte, rigurosamente hablando, de la biografía de Augusto que escribió Suetonio. Sólo después de terminar la biografía de su héroe, al hablar de sus supersticiones y de su creencia en los sueños, añade, a manera de apéndice, lo que sobre este punto se decía relativo a su infancia.

Pero, ¿no quedará, a lo menos, detrás de esas semejanzas una serie de motivos, comunes a las leyendas populares de la infancia de los héroes, que, si no prueban las pretendidas dependencias literarias, constituyen, por lo menos, ese género literario difuso del cual unos y otros resultan acaso inconscientemente tributarios?

Creemos que ni eso. La mayoría de los motivos que en estas narraciones se han barajado, o son perfectamente explicables por la misma naturaleza de las cosas, o se deben a posturas mentales completamente autóctonas en cada caso.

La leyenda del "expósito"

Como ejemplo de fantasía desbordada, y porque recoge los elementos principales de lo que pudiera constituir el llamado género literario de la infancia de los héroes, merece atención aparte la teoría de Gressmann (42).

La imaginación de Gressmann cree descubrir, bajo el recosido actual del Evangelio de la Infancia, la tela original de la clásica leyenda del expósito (trovatello, Findelkind).

Las características de esta leyenda son bien conocidas. Hay un niño a quien sus padres —por las razones que sean— no pueden o no quieren tener consigo, pero al cual, al mismo tiempo, tampoco quieren matar. Entonces optan por exponerlo en algún lugar visible, con la esperanza de que alguien lo recoja. Generalmente se lo coloca de noche, fuera de la ciudad, al aire libre, en algún lugar de paso. Si los padres habitan en la proximidad de un río, es natural que lo abandonen sobre las aguas, en un cestito de mimbres, como a Sargón sobre el Eufrates o a Moisés sobre el Nilo; allí lo encontrarán quienes tengan ocasión o necesidad de acercarse al río: un aguador en la leyenda mesopotámica o una princesa que va a bañarse al río en la descripción del Exodo. Si en las proximidades de la casa de los padres no hay ningún río, el niño es abandonado en el campo, donde lo encontrarán, lógicamente unos pastores.

(42) Hugo Gressmann: *Das Weihnachts-Evangelium.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

Así, pues, según Gressmann, en el trasfondo del relato lucano sobre el nacimiento de Jesús existe la leyenda del expósito. La redacción actual ha oscurecido los trazos originales de la leyenda hasta hacerla casi totalmente desaparecer. Pero la misma tosquedad de los remiendos superpuestos descubre la contextura del paño original.

Tres datos fundamentales le inducen a esta creencia: que los pastores no llevan dones al recién nacido, que el ángel les ofrece un signo raro sin que ellos hayan dudado ni se lo hayan pedido, y que se dé una dato falso —el censo de Quirino— como motivación del viaje de los padres (43). El niño abandonado necesitaba más de los pastores que de sus corderos o de su miel. El signo que el ángel les ofrece: "Encontraréis a un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre" (Lc. 2, 12), sólo se explica si el niño estaba sin padres. Y, por último, el anacronismo del censo de Quirino es una falsa motivación del viaje de María y José que, junto con la noticia sobre el hospedaje de estos, responde al momento literario en el que a la primitiva leyenda del expósito se sobrepone la descripción del Cristo histórico que tiene padres.

Como confirmación, aduce Gressmann los testimonios de San Justino, del proto-Evangelio de Santiago, de San Epifanio y de San Jerónimo sobre la gruta que estima ser anterior a la "leyenda" del nacimiento que recoge Lucas.

Preexistía, pues, según Gressmann, la leyenda judía del expósito que describía el nacimiento en Belén del futuro Mesías (44), y que pudo haberse fundado en Ex. 2 y Ezeq. 16. El esperado hijo de David debía nacer en Belén y sería Rey. Una leyenda de este orden es la clásica leyenda del nacimiento de un rey tan del gusto de los cuentos de aventuras, donde los niños abandonados llegan a conseguir frecuentemente las metas más altas (45).

Cuando más tarde esta leyenda fue asumida por el autor del capítulo segundo de San Lucas para describir el nacimiento del Cristo histórico, hijo de un matrimonio de Nazareth, se oscureció la historia con la leyenda y la leyenda con la historia (46).

La tesis de Gressmann no tiene hoy, seguramente, muchos partidarios (47).

---

(43) GRESSMANN: *O. c.*, pp. 13, 14, 16.
(44) Ibidem, p. 20.
(45) GRESSMANN: *Das Weihnachts-Evangelium,* p. 19.
(46) *Das Weihnachts-Evangelium,* p. 26.
(47) Véase la refutación de KARL PRÜMMER, S. I.: *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig, Hegner, 1935), vol. I, páginas 269-271.

Martín Dibelius dice de la descripción lucana:

> "Der Erzähler will beides hervorheben: dass das Kind versogt ist, und dass es am ungeeignetem Ort liegt. Damit ist das Ausserordentliche vom Regelmässigen geschieden; damit ist auch das falsche Verständnis des Krippenmotivs abgewiesen: es will nicht Verwahrlosung anzeigen, sondern Begnedigung; das Neugeborene soll *nich ein Findelkind sein, sondern ein wunderbares Kind*" (48).

Y es que los fundamentos de la construcción de Gressmann son muy débiles. ¿Por qué el silencio del Evangelista sobre los dones de los pastores al recién nacido ha de argüir necesariamente abandono de éste por sus padres? La falsedad o error del dato de Quirino es un supuesto gratuito que la crítica racionalista viene repitiendo desde los tiempos de Schürer (49). Y más gratuita todavía es la afirmación de que todo cuanto se dice de los padres de Jesús oscurezca una leyenda que sólo existe en la imaginación de Gressmann. ¿No reconoce él mismo que la aplicación de la leyenda preexistente al Cristo histórico, nacido de una familia conocida, ha sido la causa de esta oscuridad? Es tanto como reconocer que en el horizonte legendario ha irrumpido la historia. ¿Y es verosímil que un historiador como el autor del tercer Evangelio asuma, como elementos literarios para narrar el nacimiento histórico del hijo de una familia que se siente honrada con traerlo al mundo, los motivos fantásticos de la pretendida leyenda del expósito? Pero hay más. ¿Qué queda de esa leyenda en la narración evangélica? No hay expósito, porque hay padres. No hay río ni cesto de mimbres, sino un pesebre de un establo en las afueras de un pueblo, cuyo mesón, repleto de huéspedes por la afluencia extraordinaria de viajeros con ocasión del censo, no pudo albergar a los padres del niño. Y no hay personas extrañas que se hagan cargo del recién nacido, porque sus padres se cuidan de él en todo momento. Esto, más que oscuridad, son tinieblas absolutas sobre la pretendida leyenda, cuyos contornos sólo podrá descubrir la vista fosforescente de un alucinado.

Los datos en los que Gressmann ve otros tantos indicios de la vieja leyenda resultan perfectamente verosímiles dentro del marco histórico

---

(48) M. DIBELIUS: *Jungfrauensohn und Krippenkind.* Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium ("Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften". Philos. hist. Klasse, 1931-32. 4 Abhandlung), p. 62.

(49) EMIL SCHÜRER negó la posibilidad histórica del censo en su *Geschichte des jüdischen Völkes* (Leipzig, 1901), vol. I, pp. 503-543. La arqueología se ha encargado de demostrar lo inconsistente de su argumentación. Véase nuestro modesto estudio *Herodes y el censo de Quirino* en "Cultura Bíblica" 3 (1943), páginas 25-30.

general. ¿No es verosímil que los pastores, ante el maravilloso anuncio de los ángeles, se olvidaran, por acudir corriendo (καὶ ἦλθον σπεύσαντες, Lc. 2, 16), de proveerse de dones con que obsequiar al niño? ¿No pensarían más bien que el Rey mesiánico no necesitaba de sus pobres obsequios? Y si le llevaron algo, ¿tuvo forzosamente que referirlo San Lucas?

En cuanto al signo que el ángel les ofrece sin ellos dudar ni pedírselo, no es el único caso en la Escritura en que los mensajeros de Dios y Dios mismo proceden de ese modo (50). Por no salirnos del tercer Evangelio, véase cómo el ángel confirma sus palabras a la Virgen con el anuncio de la concepción de Isabel (Lc. 1, 36).

En esta ocasión era necesario advertir a los pastores que el Mesías no había nacido en ningún palacio, sino en la pobreza y humildad de un establo. Lo extraordinario y paradójico del acontecimiento hacía necesaria la advertencia del ángel: εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ (51).

---

(50) El hombre de Dios que anuncia a Helí la indignación de Yahvé contra su casa, le ofrece un signo sin que éste se lo pida (I. Sam., 2, 34: Hoc autem erit tibi signum). Cuando Samuel unge Rey a Saúl, le ofrece, sin que él lo pida, diversas señales de que es Dios quien le ha elegido (I Sam., 10, 1-8: Et hoc tibi signum). El hombre de Dios que anuncia a Jeroboán la destrucción de los excelsos, da como signo, sin que nadie se lo pida, la destrucción del altar sobre el que el Rey estaba sacrificando (3 Reg., 13, 3: Hoc erit signum). Clásico es el signo ofrecido por Isaías a Acaz, a pesar de que éste rehusa pedirlo (Is., 7, 11-14). Igualmente Isaías, cuando predice a Ezequías la liberación de Sennaquerib, le ofrece como señal, sin que él lo pida, la siembra y recolección normal al tercer año (4 Reg., 19, 29 = Is., 37, 30: Tibi autem, Ezequía, hoc erit signum). Es curioso el caso de la curación del mismo Ezequías y de la famosa señal del reloj de sol, a la que alude simplemente en 2 Par. 32, 24, que presenta Is. 38, 7 (Hoc autem erit tibi signum) como ofrecida por el profeta, sin que el Rey se la pida (se la pide fuera de contexto en el v. 22), y que en 4 Reg. 20, 8 ss. es claramente solicitada por Ezequías. Si no tuviéramos más que el texto de Is. 38, 7, pensaríamos que fue ofrecida sin pedirla el Rey. ¿No pudo ocurrir lo mismo en Lc. 2, 12: que los pastores la pidieran y el Evangelista, por abreviar, lo silenciase?

(51) Por su época tardía y evidente influjo cristiano, a través de las comunidades nestorianas, no entra en cuestión la leyenda india de Krsna o de los avatares de Vishnú, a pesar de la relación que guarda con la teoría de Gressmann. Krsna es el octavo y último hijo de Vâsudeva y Devakî. Su tío, el rey Kamsa, señor de Mathurâ, a quien un famoso vaticinio asegura que ha de morir a manos de uno de los hijos de Devakí, ha dado muerte a seis de sus siete hermanos anteriores. Sólo el mayor, Balarâma, se salvó, siendo cuidado por un zagal. Al nacer Krsna, su padre lo sustituye por una niña que acababa de nacer en aquel momento, hija de los pastores Nan y Jasodâ. Una leyenda posterior la hace nacer en un establo entre una mula y un buey, y con estrella. Sus padres habían ido a Muttra para "pagar la contribución". Cfr. AMBROSIO BALLINI: *Las religiones de la India,* en *Historia de las Religiones,* dirigida por el P. Tacchi Venturi (versión española bajo la dirección del P. Félix García, O. S. A.), Barcelona, Gili, 1947, tomo I, pp. 521 ss.

RESUMIENDO

Después de este recorrido a través de los principales modelos del género literario llamado de la infancia de los héroes, donde se pretende que se hayan inspirado los Evangelistas de la Infancia de Jesús, hora es ya de recoger, a manera de síntesis, los resultados de nuestro estudio en orden a responder al doble problema planteado sobre la existencia del pretendido género y sobre su empleo por parte de los Evangelistas canónicos.

Los motivos que se han barajado son múltiples. Pero en ningún relato se encuentran todos. Algunos de los que pudieran considerarse más característicos no aparecen en los Evangelios. Si nos limitamos a los que aparecen y han sido presentados como pertenecientes al género de la infancia de los héroes, nuestro juicio de valor podría formularse en estos términos:

1.° *La anunciación anterior a la concepción del héroe* no aparece propiamente fuera de la Biblia. La encontramos, aparte de Cristo, en Isaac, Sansón y el Bautista. La designación previa del lugar del nacimiento forma parte de las leyendas supersticiosas que en torno a Augusto recoge Suetonio. Pero en el caso de Cristo la profecía de Miqueas es anterior en ocho siglos, y la consiguiente creencia judía precede asimismo a San Mateo y a San Lucas. No puede hablarse, por tanto, de un motivo importado, sino de una realidad histórica ambiental. Los Evangelistas no inventaron predicciones relativas al lugar histórico del nacimiento de Jesús. Se encontraron un ambiente creado por las profecías. Aunque hubieran inventado el nacimiento de Jesús en Belén para demostrar el cumplimiento de las profecías, no habrían empleado ningún procedimiento tópico del género de la infancia de los héroes.

2.° *La parthenogénesis,* que se ha considerado fundamental en esta búsqueda de motivos paralelos, no se da propiamente en ninguno de los textos aducidos (52). En los reyes egipcios, en la mitología greco-

(52) Menos aún puede hablarse de paralelismo entre la concepción virginal de María, según los Evangelios, y la *concepción pneumática* de las pitonisas griegas o de los profetas hebreos, según Filón, que creyó descubrir H. LEISEGANG: *Pneuma Hagion, der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig. 1922). Ni María es presentada como una profetisa en Israel, ni nunca en los textos aducidos por Leisegang se trata de concebir un niño, sino un pensamiento. Cfr. K. PRÜMM: *Der christlicher Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig, Negner, 1935), vol. I, pp. 272-274.

rromana y en los nacimientos de Platón, Augusto, etc., no se trata de concepción virginal, sino de simple sustitución de los padres humanos por divinidades concebidas a la manera humana. La influencia de estas anthropotheogamias en los escritores hebreos es totalmente improbable, dado el concepto que estos tienen de la espiritualidad y trascendencia de Dios. En el nacimiento de Sargón, que parece ser un nacimiento ilegítimo, no existe concepción virginal ni mucho menos intervención divina. El caso de Buda es una consecuencia de la teoría de la transmigración de las almas. Y lo de Zaratustra es un caso extraño de fecundación artificial retardada (53).

El pensamiento subyacente a todos estos procedimientos literarios es la idea de la especial intervención de la divinidad en el nacimiento de los grandes hombres. Dicha idea es perfectamente autóctona en la mentalidad hebrea, que tiene un concepto tan acusado de la providencia de Dios. Los procedimientos literarios indígenas para expresar esta idea son muy distintos, sin que nunca, hasta el caso de Cristo, se les haya ocurrido pensar en la concepción virginal de sus héroes nacionales, ni mucho menos en presentarlos como hijos naturales de Dios.

3.° *La presentación del héroe al Templo* no puede considerarse motivo característico de un género literario, ya que el fondo responde a un hecho histórico universal y la descripción literaria es totalmente distinta, en cuanto a la motivación, al modo de hacerse y a las consecuencias, en los relatos de los reyes mesopotámicos, de Buda y de Jesús.

---

(53) No hemos hecho mención de la leyenda de Zaratustra entre los presuntos antecedentes de la Infancia de Cristo, porque realmente no hay entre una y otra indicio alguno de dependencia literaria. Por tres veces el semen de Zaratustra cayó en tierra, pero fue recogido por los ángeles y conservado en el lago Kansavya, donde los creyentes mandaban a bañarse a sus hijas, porque, según Zaratustra, al fin de cada uno de los tres últimos milenios, sendas vírgenes quedarían, por este medio, encinta y darían a luz los tres famosos Soshyant o Auxiliadores de Ahura Mazda. Otra variante menos lúbrica de la leyenda habla de tres luces que entrarían en los cuerpos de las vírgenes, dando lugar al nacimiento de los tres Soshyant.

BÖKLEN (*Die Verwandtschaft der judisch-christlichen mit der parsichen Eschatologie*. Göttingen, 1902) ha creído encontrar una extraña analogía entre esta leyenda persa y la tradición hebrea que esperaba el Mesías "del semen de David" (Rom. 1, 3; Act. 13, 23) y "del fondo del mar" (4 Esdras 13, 52). La suposición no puede ser más absurda: "Ex semine David" es un hebraísmo para indicar la descendencia legal y natural del Mesías respecto al fundador de la dinastía davídica; y la expresión del 4 Esdras, como allí mismo se explica, indica solamente la imposibilidad de rastrear los caminos del Mesías hasta el día de su aparición.

Sobre la historia de Zaratustra puede consultarse con fruto JOSÉ MESINA, S. I.: *La religión persa*, en *Historia de las Religiones*, dirigida por Tachi Venturi (versión española bajo la dirección del P. Félix García, O. S. A., Barcelona, Gili, 1947), tomo 2.°, pp. 239-290.

4.° Tampoco es motivo común del llamado género de la infancia de los héroes *el nacimiento en un viaje de la madre,* que sólo se encuentra en Buda y en Jesús, con motivación y circunstancias distintas en cada caso.

5.° Ni se puede afirmar que lo sean *la real ascendencia del héroe y la humildad de su origen.* Por lo pronto, esta última sólo se da, fuera de Cristo, en la historia de Sargón, donde falta la ascendencia real. Y ésta, a su vez, es histórica en la mayoría de los personajes examinados, y no se presenta como regia en Buda ni en Augusto.

6.° Pero donde más se ha insistido es en *las señales portentosas que acompañan el nacimiento del héroe* y que siempre consisten en palabras del cielo. Los padres de Augusto barruntan en sueños la futura grandeza de éste. En los textos egipcios y babilónicos, así como en la leyenda de Buda, los dioses manifiestan la alegría de los cielos por el nacimiento del héroe, aludiendo casi siempre a la suerte futura del mismo. En el nacimiento de Osiris, según Plutarco, la voz celeste que resuena en el Templo de Tebas anuncia el magno acontecimiento y manda publicarlo al aguador Pamyles (54).

La influencia directa de estos textos en la composición literaria de los Evangelios de la Infancia queda excluída por las consideraciones que en el análisis de los mismos dejamos hechas. Persiste, no obstante, el motivo: ilustraciones en sueños a José (Evangelio de Mateo) y apariciones e himnos angélicos en Lucas con referencia a la misión y categoría del protagonista. Recordemos la ley general que formulábamos al principio: La leyenda en estos casos tiende a lo verosímil, y es lógico, por lo tanto, que la verdadera historia coincida con ella. La creencia popular reflejada en la leyenda es razonable: Cuando por voluntad de los dioses surgen tales héroes, es natural que los dioses manifiesten su alegría y hagan saber a los hombres sus intenciones respecto a ellos.

Si en algún caso algún héroe no resulta ser tal en la simple apreciación de los hombres, sino que históricamente lo constituye en esa categoría la misma Divinidad, tiene que suceder, históricamente, o por lo menos puede suceder, lo mismo que la razón humana había conside-

---

(54) «Τῇ μὲν πρώτῃ τὸν Ὄσιριν γενέσθαι, φωνὴν αὐτῷ τεχθέντι συνεκπεσεῖν ὡς ἁπάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν, ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι, διακελευομένην ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις γέγονε· καὶ διά τοῦτο θρεψαι τὸν Ὄσιριν, ἐγχειρίσαντος αὐτῷ του Κρόνου, καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αυτῷ τελεῖσθαι φαλληφορίοις ἐοικυῖαν.» PLUTARCO: Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος, Cap. 12 (Ed. TEUBNER: *Plutarchi Moralia,* vol. II [Lipsiae, 1935], p. 355).

rado lógico y verosímil. Por la sola presencia de estos motivos no se puede considerar legendario un relato que los contenga.

Absolutamente hablando, quizá tampoco la certeza de hallarnos ante un relato histórico excluya la posibilidad de que hayan entrado en él —*como simples procedimientos literarios subordinados a una intención didáctica*—, ciertos motivos tópicos semejantes a los que se encuentran en el género legendario.

No creemos probable en los Evangelios de la Infancia la existencia de tales motivos importados de las literaturas extrabíblicas; pero no nos atreveríamos a negar en absoluto la influencia en Mateo y en Lucas de ciertas maneras de hablar y de pensar, clásicas ya en el Antiguo Testamento, para expresar, en forma demasiado concreta, ciertas verdades abstractas.

Mas esto será el objeto de un próximo artículo.

ANTONIO G. LAMADRID, PBRO.
Canónigo de la S. I. C. Palencia

GENERO ESCATOLOGICO APOCALIPTICO EN LOS EVANGELIOS

SUMARIO

Variedad de hipótesis y opiniones.

Las crisis históricas del Viejo y Nuevo Testamentos.

Género literario especial: apocalíptico.

La interpretación del sermón escatológico.

La primera y segunda venidas de Jesús.

AL hablar de literatura de género escatológico-apocalíptico dentro de los Evangelios, uno piensa inmediatamente en el llamado "sermón escatológico", cuyo esquema esencial nos da San Marcos.

Además del sermón escatológico hay esparcidos todavía por los Evangelios otros cuantos pasajes del mismo estilo: Mt. 10, 23; Mt. 16, 27.28; Mt. 19, 28; Mt. 23, 37.39; Mt. 26, 64 y paral. Jn. 21, 21-23.

Y finalmente, dentro de la misma línea están también varias parábolas que exhortan a la vigilancia respecto de la venida del Señor: En San Mateo vienen reunidas al final del sermón escatológico; son éstas la parábola del Mayordomo, la de las Diez Vírgenes y la parábola de los talentos. San Lucas las coloca en contexto distinto (cap. XII, 45-46).

* * *

Son bien sabidas las graves dificultades que plantea la exégesis de toda esta literatura escatológica de los Evangelios.

Por una parte, se tiene la impresión de que la segunda venida del Señor es inminente: "En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan", Mc. 13, 30.

La predicación de Cristo supone, por otro lado, lejano el fin de los tiempos: En este sentido hay que interpretar las parábolas del crecimiento lento del reino de Dios; al modo del grano de mostaza (Mt. 13, 31.32 y paral.); al modo de la levadura que poco a poco va fermentando toda la masa (Mt. 13, 33; Lc. 13, 20.21).

Dos son las soluciones que se han dado a esta aparente contradicción:

La solución violenta que elimina como no auténtica una de las dos tradiciones y la solución conciliadora, que, admitiendo la autenticidad de todos los pasajes evangélicos, trata de darles una interpretación armónica.

Dentro de la primera corriente caen todos los que ven en el sermón escatológico una breve o "pequeña apocalipsis" según su terminología ya clásica.

Para estos, el sermón escatológico no viene directamente de Jesús, sino que fueron los redactores de los Sinópticos quienes lo tomaron de la literatura apocalíptica contemporánea; fuera esta judía o cristiana, y lo incorporaron a los Evangelios.

Esta hipótesis va unida al nombre de Timoteo Colani, profesor de Estrasburgo a finales del siglo pasado.

Colani sostiene que la respuesta al versículo cuarto del capítulo XIII de San Marcos ("dinos cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse") se halla en el vers. 32 ("cuanto a ese día y esa hora nadie la conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo sino solo el Padre"). Los 27 versículos comprendidos entre el cuatro y el treinta y dos, en los que él veía unidad literaria y que llamó por eso "pequeña apocalipsis", eran una interpolación.

Colani apoya su hipótesis en el versículo 14 principalmente: "Qui legit intelligat." En San Mateo podría admitirse esta versión: "Qui legit (librum Danielis) intelligat." En el Evangelio de San Marcos, sin embargo, para nada se alude al libro de Daniel ni otro alguno. Por eso, la única explicación posible es que el "qui legit" se refiere a ese mismo trozo que se tiene ante la vista, el cual existía ya antes como escrito independiente. Es decir, este trozo no fue pronunciado por el Señor (1).

W. Weiffenbach recogió con cariño la hipótesis de Colani, la dio una mejor presentación y la enriqueció con nuevos argumentos (2).

La hipótesis de la "pequeña apocalipsis" siguió ganando mucho terreno. Tanto es así que James Moffat en la tercera edición de su obra "Introduction to the Literature of the New Testament" (1918) dice de ella que es "sentencia recepta" dentro de la crítica literaria de los Sinópticos (3). Y cita expresamente no menos de cuarenta autores que la defienden.

---

(1) *Iésus-Christ et les croyances messianiques de son temps.* 2.a ed. 1864.
(2) *Wiederkunftsgedanke Jesu,* 1873.
(3) *O. c.,* pág. 209.

Los argumentos que se venían aduciendo en favor de la "pequeña apocalipsis" eran los siguientes:

1. Varias expresiones privativas del sermón escatológico que no aparece en el resto del Evangelio en labios de Jesús, "abominación de desolación", "en favor de los elegidos", "abreviará aquellos días", "el sol se obscurecerá", "las estrellas caerán del cielo";

2. San Marcos no acostumbra a componer discursos largos: esa cierta extensión del sermón escatológico en el segundo Evangelio le hace a priori un tanto sospechoso. Y finalmente,

3. el argumento tomado del vers. 14 a que arriba hemos aludido.

Frente a esta corriente que niega la autenticidad del sermón escatológico, hubo siempre, aun entre los acatólicos, una fuerte reacción en favor de la misma. Esta reacción se ha acentuado, sobre todo, últimamente. Así los ha demostrado el inglés G. R. Beasley-Murray en una monografía que dedica a este tema concreto (4).

Dentro de esta línea, las interpretaciones que se dan al sermón escatológico son variadísimas. Hay autores que lo aplican todo él a la segunda venida de Jesús o fin del mundo. Otros, por el contrario, lo interpretan de la muerte y resurrección de Cristo juntamente con la destrucción de Jerusalén el año 70, es decir, de lo que pudiéramos llamar establecimiento del reino o primera venida de Jesús. Esta hipótesis ha encontrado en nuestros días un fervoroso defensor en el P. Feuillet. La misma tesis había sido propuesta de una manera absoluta y radical por J. S. Russell en 1878 en su obra sobre la *parusía*. En ella dice: "No hay más que una *parusía*, un fin de los tiempos, una catástrofe, un solo término *ad quem*, a saber, la presente generación" (5).

La mayoría de los autores aplican parte del sermón escatológico a la segunda venida, parte a la primera; o consideran la primera como símbolo o tipo de la segunda, si bien no se ponen de acuerdo cuando se trata de determinar lo que se refiere a una y a otra.

* * *

Toda esta introducción con su variedad de hipótesis y opiniones pone de manifiesto la dificultad que arriba apuntábamos en la interpretación del sermón escatológico y de los pasajes evangélicos con él emparentados. Y al mismo tiempo nos da pie para buscar la solución a través

(4) *Jesus and the future*, Londres, 1954.

(5) *The Parousìa, a Critical Enquiry into the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming.* Citado por Beasley-Murray, *o. c.*, página 169.

de un género literario especial. Es verdad que los géneros literarios no pueden ser un recurso apologético ni un comodín para desentenderse de las dificultades. Pero las dificultades pueden ser la ocasión que nos hacen llegar a descubrir un género especial.

Una de las palabras que más fortuna han hecho en el vocabulario moderno es la palabra *crisis*. Se habla, por ejemplo, de que esta cultura o la otra padece crisis y está para dar paso a una nueva; de que es todo un mundo el que agoniza y debe dar paso a otro mejor.

La concepción bíblica de la Historia de Israel es también algo parecida. Es una historia que se va haciendo a base de crisis producidas por una intervención directa o indirecta de Dios. Todas estas crisis, siempre in crescendo, tienden hacia una crisis final, hacia una última intervención divina que marcará el fin del tiempo presente e inaugurará un tiempo nuevo, a saber, el establecimiento del Reino de los Cielos.

Ahora bien, en la descripción de todas estas crisis se emplea una misma constante forma literaria. Es decir, a nuestro modo de ver se puede hablar de un verdadero género literario.

Tomemos, por ejemplo, la derrota de Babilonia por los Medos (Is. 13, 9.10), el juicio de Isaías sobre Edom (34, 4-6), la ruina de Egipto (Ez. 32, 7.8) o la invasión de langostas predicha por Joel (2, 10). Todas ellas son intervenciones de Dios que provocan una crisis, adversa para los pueblos paganos, favorable, en cambio, para su pueblo de Israel.

Oráculo contra Babilonia:

> "Ved que se acerca el día de Yavé, cruel, con cólera y furor ardiente, para hacer de la tierra un desierto y exterminar a los pecadores. Las estrellas del cielo y sus luceros no darán su luz, el sol se oscurecerá en naciendo, y la luna no hará brillar su resplandor."

Juicio contra Edom:

> "La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro; y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera. Mi espada se embriagará en los cielos, y va a caer sobre Edom, sobre el pueblo que he destinado al exterminio. La espada de Yavé chorrea sangre, y está cubierta de grasa; de la sangre de los corderos y de los machos cabríos... Porque hace Yavé un sacrificio en Bosra y gran matanza en la tierra de Edom."

Ruina de Egipto:

> "Al apagar tu luz velaré los cielos y oscureceré las estrellas. Cubriré de nubes el sol y la luna no resplandecerá. Todos los astros que brillan en los cielos se vestirán de luto por ti y se extenderán las tinieblas sobre la tierra, dice el Señor Yavé. Llenaré de horror el corazón de muchos pueblos, cuando lleve al cautiverio a los tuyos a tierras que no conocen; dejaré por ti atónitos a muchos pueblos y a sus reyes, que temerán por sí cuando comience a volar a su vista contra ti mi espada, al tiempo de tu ruina."

Invasión de langostas:

> "Tiemblan los habitantes todos de la tierra, que se acerca el día de Yavé. Ya está cerca. Día de tinieblas y oscuridad, día de nublados y sombras... Ante ellos tiembla la tierra, se conmueve el cielo, se oscurecen el sol y la luna, y las estrellas extinguen su brillo."

Los ejemplos podrían multiplicarse y ampliarse indefinidamente, pero los citados son ya suficientes para ver que existe una forma o *cliché* literario que se emplea siempre.

Y la clásica crisis final del día de Yavé se describe en el A. T. y, sobre todo, en la literatura apócrifa con la misma imaginería y forma literaria.

En el A. T. tenemos, por ejemplo, los capítulos 24-27 de Isaías; Ezequiel 38-48; el capítulo 12 de Daniel describe tribulaciones de las cuales el dice, que nunca tales se habían visto; a este propósito pueden también citarse los capítulos 9-14 de Zacarías y el tercero de Joel.

La literatura apócrifa es abundantísima en este particular. Así, por ejemplo, el libro de los Jubileos describe ampliamente los dolores mesiánicos que han de preceder al establecimiento del Reino. Son estos toda suerte de calamidades, hambre, enfermedad, pecado, etc.

En los capítulos 53-76 del Apocalipsis siríaco de Baruc se describe una visión muy interesante a este propósito de la historia de la humanidad hasta la aparición del Mesías. Consiste la visión en una nube que sube del mar: En su parte superior se deja percibir una especie de resplandor. De la nube caen por doce veces sucesiva y alternativamente aguas claras y aguas turbias. Son las doce edades de la humanidad en las que el bien alterna con el mal. La última vez las aguas turbias inundan la tierra con toda suerte de calamidades en el orden moral y físico.

Una visión paralela de la humanidad hasta el nacimiento de la comunidad de Damasco, es la que tiene el autor del documento de dicho nombre en el prólogo de este escrito (2, 14 y ss.).

El mismo cuadro oscuro y turbulento del día final presenta el cuarto libro de Esdras (5, 1 y ss.).

La literatura de Qumrán, escrita toda ella en un momento de acuciante expectación mesiánica o escatológica, alude repetidamente a esa intervención divina o crisis final. La obra más representativa en este aspecto es, probablemente, "La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas". La lucha que esta obra tiene presente es una lucha de carácter escatológico. El ejército angélico está dirigido por el príncipe de la luz (1 QM 13, 10). La victoria eterna será traída por la poderosa intervención de Micael, el ángel del imperio (1 QM 17, 6-7). Las columnas tercera y cuarta están dedicadas a describir las trompetas que juegan en la lucha un papel importante (1 QM col. 3-4).

* * *

Si ahora nos acercamos a los Evangelios, concretamente al sermón escatológico, encontramos la misma imaginería de la literatura veterotestamentaria y apócrifa que hemos visto y con un proceso literario más o menos paralelo.

El tema central del sermón escatológico es también una crisis, la crisis producida por la venida del Señor. En el sermón escatológico, más que una descripción de la venida del Señor, se trata de las señales que precederán y acompañarán esa venida. Ahora bien, las señales son fundamentalmente las mismas que hemos visto en las crisis anteriores.

Ante todo, es el día de la visita del Señor. Como en el V. T., también ese día se verá precedido de toda suerte de miserias morales y físicas: Gran tribulación, confusión, falsos profetas, guerras, etc. Y todo esto enmarcado, como allí, dentro de una gran conmoción cósmica: "El sol se oscurecerá, la luna no dará su luz, las estrellas caerán del cielo y las columnas del firmamento se conmoverán" (Mt. 24, 29).

En conjunto se considera todo ello como el parto laborioso de un mundo que termina para dar paso a una nueva era en favor de los elegidos.

La aparición del Hijo del Hombre sobre las nubes del cielo para establecer el Reino responde exactamente a la profecía de Daniel (7, 13). Las teofanías, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento van también casi siempre asociadas a una nube (Ex. 19, 16; 34, 5, etc., etc.; Mt. 17, 5; Act. 1, 9.11, etc.).

* * *

Este sería el momento de precisar más y decir en concreto a qué género literario de los ya conocidos pertenece este que venimos descubriendo a lo largo de las descripciones de las crisis históricas del Viejo y Nuevo Testamento.

Si no se nos exige aquilatar demasiado, podríamos calificarle de género apocalíptico. La palabra "apocalipsis", simple transcripción del término griego, significa *revelación*. Un apocalipsis se presenta, por tanto, como una revelación hecha inmediata o mediatamente por Dios a los hombres. El apocalipsis es al mismo tiempo una profecía; e, incluso, es difícil muchas veces distinguir el apocalipsis y la profecía. La distinción específica radica en que el género apocalíptico es mucho más exhuberante y tiene como objeto predilecto el misterio escatológico o fin de todas las cosas. No es que sea éste el objeto exclusivo del género apocalíptico, ya que el apocalipsis versa lo mismo sobre el pasado o el presente, sino que trata preferentemente sobre el porvenir. En esto se diferencia, además, fundamentalmente del género escatológico, pues mientras éste versa exclusivamente sobre el fin último del hombre y del mundo, el apocalipsis es más amplio y en sus dominios caen el pasado y el presente lo mismo que el porvenir.

El género apocalíptico y escatológico se diferencian también aun en el caso de que ambos versen sobre el porvenir, pues mientras la escatología considera escuetamente el fin último, el apocalipsis se entretiene en complicadas descripciones de cómo el fin tendrá lugar.

Nosotros creemos, por tanto, que el llamado sermón escatológico pertenece más bien al apocalipsis que a la escatología. Rigurosamente hablando, sin embargo, tampoco se puede considerar abiertamente como género apocalíptico. Le falta mucho de la exhuberancia con que los apocalipsis presentan la crisis final: El dominio del mundo por las potencias demoníacas, el triunfo del anticristo o de Satán, etc. Las visiones tan características del apocalipsis tampoco aparecen en el sermón escatológico. En él predomina, en cambio, la exhortación. Lohmeyer dice de él que más bien es una "parenesis apocalíptica" que no una "profecía apocalíptica" (6).

Pero el nombre no es precisamente lo que más interesa a nuestro propósito. Lo interesante para nosotros es saber, como hemos visto más arriba, que el sermón escatológico adopta una forma literaria constante en Israel cuando se trata de describir las crisis de su historia.

Efectivamente, de este hecho se derivan dos conclusiones importantes para la interpretación del sermón escatológico.

---

(6) *Das Evangelium nach Markus*, pág. 286.

En primer lugar, el hecho de encontrarnos siempre con una misma forma literaria, empleada de un modo más o menos constante, a pesar de tratarse de crisis diferentes, nos pone ya en guardia contra la objetividad de ese género literario. Es decir, para nosotros resultaría, por ejemplo, un poco dura la pregunta que a propósito de algunos fenómenos del sermón escatológico hace el gran Maldonado. En su comentario a San Mateo dice:

> "An vere obscurandus sit sol, non satis certum est, sed ex meo iudicio probabilius, quemadmodum et Origenes et Hilarius videntur exsistimare. Quomodo autem obscurandus sit alia est quaestio. Putat Origenes, mundum incendio conflagaturum, tantamque fumi copiam futuram esse ut sol obscuretur. Alii exsistimant prae gloria et splendore advenientis Christi fore, ut sol ipse obscurari videatur, sicuti stellae apparente sole obscurantur; ita Hilarius, Chrisostomus, Hieronimus..."

Y así va recorriendo Maldonado toda la imaginería del sermón escatológico y casi siempre se inclina por una interpretación literal. La misma interpretación literal da Knabenbauer en sus comentarios a los Evangelios.

En segundo lugar, dado que en el N. T. se realizan dos grandes crisis, a saber, la sustitución de la Antigua Alianza por la Nueva o *primera venida del Señor,* y el juicio final o *segunda venida;* y supuesto también que la Biblia emplea una misma forma literaria más o menos uniforme para la descripción de casos similares, tendremos que en la práctica será difícil saber cuándo se habla de una crisis y cuándo se habla de otra.

De hecho, así ha sucedido en la historia de la exégesis, pues, como vimos en la introducción de este trabajo, mientras unos autores interpretan el sermón escatológico de la segunda venida del Señor, otros, por el contrario, lo interpretan en su totalidad de la primera venida.

Nuestra impresión es, que mucho del material que se viene atribuyendo a la segunda venida de Cristo, se refiere en realidad, por lo menos directamente a la primera.

Una de las razones, quizá una de las mayores, por la que muchos pasajes evangélicos se vienen interprctando de la segunda venida del Señor es su forma literaria un tanto exuberante; el Señor se aparece sobre las nubes del cielo y grandes cataclismos en el orden moral y físico preceden su presencia. A la vista de estas descripciones, nosotros pensamos inmediatamente en el juicio final y última venida sin darnos cuenta que ellas obedecen a un canon literario constante en la Biblia.

Por otra parte, a la segunda venida se le concede instintivamente más importancia, de modo que fácilmente eclipsa a la primera. En realidad, sin embargo, la primera tiene más importancia que la segunda, pues el establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra juntamente con la caída del judaísmo, simbolizada por la destrucción y fin de Jerusalén, corresponden al clásico "día de Yavé" tan repetido por los Profetas. Este terrible juicio de Dios sobre el primer pueblo elegido ha marcado realmente el comienzo de la era escatológica, de la que el fin del mundo no será más que el último y definitivo acontecimiento; el fin del mundo no será más que la última consecuencia del hecho esencial que empezó con la primera venida del Señor.

Jesucristo mismo en un momento solemne de su vida, delante del tribunal de Caifás, declaró que las profecías sobre su venida gloriosa entre las nubes del cielo se cumplían en El a partir de aquel momento: Jesús dijo: "Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo" (Mc. 14, 62) (7).

Este texto es una combinación del salmo 110 ("siéntate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos por escabel a tus pies"), con Daniel 7, 13 ("seguía yo mirando en la visión nocturna y vi venir sobre las nubes del cielo a un como hijo de hombre que se llegó al anciano de muchos días y fue presentado a éste").

Los dos son lugares de coronación. Uno se imagina a Cristo que dice: Aunque me entreguéis a una muerte trágica, ahí está mi triunfo, por ello me constituyo Rey. Es la versión del Evangelio de San Juan, para el cual la cruz es lo mismo que exaltación. El himno de Viernes Santo interpreta exactamente el pensamiento bíblico: "Regnavit a ligno Deus..."

"Esta venida —dice el P. Lagrange— no es la de la consumación, sino la de la inauguración, no se puede abrigar la menor duda" (8).

Otro texto muy significativo a este respecto se lee en la carta a los Hebreos:

> "Non enim manufacta Sancta Iesus introivit exemplaria verorum sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis, neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum Pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine aliena; alioquin oportebat eum frequenter pati ab origine mundi: Nunc autem semel in consummatione saeculorum ad destitutionem peccati per hostiam suam apparuit" (Heb. 9, 24-26).

---

(7) San Mateo pone ἀπ' ἄρτι, es decir, "en adelante". Y San Lucas, ἀπὸ τοῦ νῦν, "desde ahora".

(8) M. J. LAGRANGE, *Evangile selon St. Matthieu,* in h. l.

Nunc autem semel in *consummatione saeculorum:* En el original se lee συντελείᾳ τῶν αἰώνων, es decir, el mismo término técnico de San Mateo en el sermón escatológico: "Dic nobis quando haec erunt? Et quot signum adventus tui et consummationis saeculi" (Mt. 24, 3).

Nosotros nos veríamos tentados de interpretarlo del fin último del mundo y, sin embargo, en la carta a los Hebreos, el συντελείᾳ τῶν αἰώνων = consummatio saeculorum se refiere evidentemente a la primera venida del Señor. Es el fin de un largo período de preparación, después del cual se ha manifestado un mundo nuevo, la era mesiánica en la cual viven los destinatarios de la carta. "En adelante: todo está cumplido (Jn. 19, 30), dice Yavé. Todo cuanto debía hacerse por nuestra salud ha sido hecho. Ya no esperamos nada nuevo. Solamente creer que todo ha sido realmente cumplido. La historia del mundo se sigue relacionando todavía, pero a la manera de un muelle que llega al fin de su curso y que no volverá a ser extendido de nuevo. Nosotros somos semejantes al corredor que ha llegado al final, que ha franqueado la meta, mas a quien el impulso adquirido le hace continuar todavía por algunos instantes... o algunos siglos. Desde que Dios nos habló por su Hijo, la carrera hacia la salud está completamente terminada para el mundo" (9).

La vida de Jesucristo y sobre todo su Pasión se presenta como el acto central del juicio divino sobre la Historia. Jesús habla de su pasión en un estilo escatológico. Ella es la "hora del Hijo del Hombre" (Mt. 26, 45), el "tiempo" (Mt. 26, 18) previsto desde el comienzo (Lc. 4, 13), la "hora de las tinieblas" (Lc. 22, 53). Delante de sus jueces Jesús se expresa con un acento de autoridad como si esta "hora" fuera a empezar inmediatamente. En cuanto a la narración de la muerte de Cristo, cuídese bien, escribe L. De Witte leer con atención Mateo 27, 45-54 y los textos paralelos de Marcos y de Lucas: La muerte del Salvador, sobre todo en San Mateo, está presentada como un acontecimiento escatológico: Tinieblas, temblores de tierra, desgarramiento del velo del Templo, resurrección y apariciones de los justos. La muerte del Hombre Dios es ya un juicio y realiza en parte la predicción apocalíptica sobre el fin de los tiempos (10).

---

(9) Cita tomada del *L'épitre aux Hébreux,* 2.º vol. commentaire, C. SPICQ, p. 269.

(10) DBS, IV, col. 1356; R. H. Lightfoot busca la clave del cap. 13 de San Marcos en el Evangelio de San Juan (12, 31 ss.) para el cual, la cruz es lo mismo que exaltación, juicio, triunfo. Y considera el cap. 13 de San Marcos como una introducción a los capítulos de la Pasión. El titula el cap. IV de su libro *(The Gospel message of St. Mark),* "The connexion of chapter 13 with the passion narrative" (págs. 48-59) y concluye que hay un inesperado paralelismo entre ambos capítulos.

San Pedro en el primer discurso pronunciado ante la Iglesia de Jerusalén anuncia también solemnemente que "los días últimos" predichos por los Profetas se habían cumplido en el nacimiento de la Iglesia: "Entonces se levantó Pedro con los once y, alzando la voz les habló: Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, oid y prestad atención a mis palabras. No están borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún la hora de tercia, esto es lo dicho por el Profeta Joel: Y sucederá en los *últimos días,* dice Dios, que derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños; y sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi espíritu en *aquellos días* y profetizarán. Y haré prodigios arriba en el cielo y señales abajo en la tierra, sangre y fuego y nubes de humo. El sol se tornará tinieblas y la luna sangre, antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto" (Act. 2, 14-21).

Por eso, todas aquellas sentencias de los Evangelios que colocan la venida gloriosa de Cristo dentro del plazo de la presente generación han de entenderse de esta primera venida del Señor. A constituir esta venida concurren de un modo general su pasión, muerte y resurrección, juntamente con la caída de Jerusalén que marca el fin externo y definitivo de la Antigua Alianza: Son todos ellos elementos que revisten la primera venida del Señor de una forma trágica.

* * *

Ahora cabría todavía preguntar, ¿no trastocaron ya algo las dos perspectivas los mismos redactores del Evangelio, atribuyendo a la segunda venida lo que en boca de Jesús se refería a la primera?

Ya sabemos que los evangelistas gozaban de cierta libertad en la interpretación del mensaje de Jesús. Como dice el P. Dupont a propósito de las Bienaventuranzas: el Evangelio es esencialmente un mensaje vivo y destinado a la vida. Ahora bien, la comunidad primitiva vive en unas condiciones que no son ya las mismas de los días de Jesús. Nada extraño, por tanto, que se empiecen a destacar aspectos de la doctrina de Cristo que en un principio eran más bien secundarios. Bien pudo pasar algo de esto con los pasajes que se referían a la venida del Señor. Jesús quiso centrar la atención sobre su primera venida. Los evangelistas, sin embargo, influenciados tal vez por la sicosis del fin inminente, destacan más bien la segunda venida, que pudo ciertamente estar en la intención de Jesús, mas ocupando un plano secundario.

[13]

Cierta confusión de perspectivas se deja ver, incluso, en la redacción externa de la tradición evangélica. Un ejemplo claro tenemos en el primer Evangelio: San Mateo, en efecto, ha combinado y fundido en un mismo discurso lo que en San Lucas constituye dos hechos, dos discursos distintos, a saber: La ruina de Jerusalén (Lc. 21, 6-21 a) y la parusía gloriosa de Jesús al fin del mundo (Lc. 17, 22-37).

Dodd se inclina a pensar que donde más aceptación hubo del mensaje de Jesús por parte de la Iglesia primitiva y redactores del Evangelio fue precisamente en este material de carácter escatológico. El intenta demostrar esta adaptación en esas parábolas de orientación escatológica que en San Mateo vienen reunidas al final del sermón escatológico: La parábola del mayordomo, de las diez vírgenes y de los talentos.

El razonamiento que expone a propósito de la parábola de los talentos fluye así: La parábola de los talentos es transmitida de forma un tanto diferente por San Mateo y San Lucas. En San Mateo es un amo de familias que antes de partir a un país lejano reparte la hacienda entre sus tres siervos: al primero le da cinco talentos, al segundo dos y al tercero uno. Los dos primeros negocian con el capital, lo duplican y cuando vuelve el amo los alaba por ello. El tercero escondió su talento por temor al dueño y ello le valió la reprobación; además se vio privado de su talento que fue entregado al primero.

En San Lucas es un hombre noble que partió a una región lejana a recibir la dignidad real. Antes de partir repartió diez minas entre sus diez siervos y les dijo: Negociad mientras vuelvo. Al volver, coronado ya por rey hizo llamar a sus siervos: Lo mismo que en San Mateo, dos de ellos habían negociado y reciben por ello su alabanza, un tercero se presentó con su mina que había tenido guardada por miedo y es reprobado. Se ve desposeído de ella en favor del primero.

Esta forma un tanto diferente con que se transmite por San Mateo y San Lucas arguye un período de tradición oral antes de ser puesta por escrito.

En San Mateo, la parábola viene como apéndice del sermón escatológico. Se trata de la segunda venida que tendrá lugar dentro de la presente generación; sin embargo no se sabe el momento preciso, vendrá inesperadamente. Es necesario vigilar: Como en los días de Noé, como vigila el dueño cuando no sabe cuándo viene el ladrón, como el siervo fiel que espera la venida de su amo, como las vírgenes prudentes que esperan el esposo. Y entonces sigue nuestra parábola, es decir, en un contexto que, en la mente de San Mateo, se refiere claramente a la

segunda venida: "Atención, que cuando venga Cristo tendrá en cuenta vuestra actuación."

San Lucas introduce la parábola con estas palabras: "Oyendo ellos esto, añadió Jesús una parábola por cuanto estaba próximo a Jerusalén y les parecía que el Reino de Dios iba a manifestarse luego." Es decir, la aplicación práctica de San Lucas se ve clara: Quiere insistir en el largo viaje del Señor, a saber, inculcar en sus oyentes la *tardanza* de la segunda venida.

Además de estas dos aplicaciones generales que recibe la parábola y que se echan de ver, en San Mateo por el contexto, en San Lucas por las palabras introductorias, sigue en ambos evangelistas una aplicación moral: En San Lucas dice así: "Dico autem vobis, quia omni habenti dabitur et abundabit; ab eo autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo" (19, 26). En San Mateo varían un poco algunas palabras pero sustancialmente es igual: "Omni enim habenti dabitur et abundabit; ei autem qui non habet et quod videtur habere auferetur ab eo" (25, 29).

Se ve, por tanto, que en la fuente de San Mateo y San Lucas la parábola servía para explicar esa máxima y poner de relieve el mérito y demérito de los siervos.

Es de notar que en San Marcos (4, 25) aparece esa misma sentencia aislada: "Qui enim habet dabitur illi et qui non habet, etiam quod habet auferetur ab eo."

A Dodd le parece que ni aun esta misma aplicación moral fue la original. Según él, la parábola debió servir en un comienzo para explicar la máxima: El que posee capacidad espiritual, la aumentará con la experiencia, mientras que el que no la tiene irá cayendo con el tiempo en una condición peor.

Que esta máxima sea una sentencia de Jesús parece cierto, ya que está bien confirmada por otras partes de Evangelio, sin embargo, aquí en la parábola se perdió sin dejar rastro alguno.

En todo caso, la parábola según está hoy no ilustra esa máxima moral que lleva al fin: El siervo que escondió su dinero no se vio privado de ello porque tenía poco, sino porque no aumentó, lo cual es distinto. Habría que buscar, por tanto, un estadio anterior. Buscando a través de San Mateo y San Lucas un núcleo común y primitivo, tendríamos: Un hombre llamó a sus siervos, les confió sumas de dinero y se marchó. Una vez que volvió, les llamó a cuentas. Dos habían negociado el capital y fueron alabados. El tercero temió por su capital, lo escondió y ahora se encuentra solamente con la suma

inicial. Este último espera ser alabado por su prudencia. El Señor, sin embargo, le reprueba duramente: ¡Siervo inútil, puesto que sabías que era exigente debías haber explotado el capital! El tercer siervo se ve privado de su dinero y se da a otro siervo más emprendedor.

El primer estadio de la parábola debió ser algo así. Es evidente que el interés de la parábola recae en la cuenta que los siervos han de dar y principalmente en la postura prudente del tercero, cuya esperanza recibe un duro golpe. Todo está orientado hacia este clima dramático. El viaje, la tardanza, etc., es secundario y está dispuesto así para dar lugar a los siervos para actuar su responsabilidad. Todo está enfocado hacia la actitud del siervo que no expone su capital. Los oyentes, sin duda, centran ahí su atención. Es decir, el fin de la parábola es hacer ver la inutilidad del tercer siervo.

Puesto en la vida concreta de Jesús, ¿a quién habría que aplicar esta parábola? Sabiendo que en el A. T. el Señor es Yavé y los siervos el pueblo de Israel, habría que decir que el tercer siervo es el judío piadoso, demasiado meticuloso y refugiado con ansias de seguridad en la observancia de la Ley. Los directores de Israel, "al levantar una valla en torno de la Ley", han hecho la religión estéril, la han escondido, han defraudado a Dios. En su mente, los gentiles, pecadores y publicanos... que no guardan la Ley según la moral farisaica no explotan el capital. Aparentemente, la postura del judaísmo oficial aparece justa y prudente. Abandonar la conducta tuciorista del fariseo hubiera parecido arriesgado; y, sin embargo, el cristianismo bajo la orientación del Maestro se arriesgó he hizo fructificar el capital.

Esa sería, según Dodd, la aplicación primitiva de la parábola. Es decir, se referiría al juicio de Jesucristo sobre el pueblo elegido en su primera venida. Habría, por tanto, que distinguir en la parábola tres estadios sucesivos:

a) Un primer estadio, o sea, el que acabamos de ver y que sería el auténtico de Jesús.

b) Un segundo estadio, en que la primitiva comunidad explica con la parábola aquella máxima moral: "Omni enim habenti dabitur et abundabit; ci autem qui non habet et quod videtur habere auferetur ab eo". Así estaría en la fuente de San Mateo y Lucas.

c) Y en el tercer estadio la parábola recibe una orientación escatológica. En San Mateo, el tercer siervo no solo se ve privado de su dinero sino que es arrojado al infierno: "... y a ese siervo inútil

echadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes" (25, 30) (11).

Evidentemente, el proceso que sigue Dodd, sobre todo para descubrir el primer estadio de la parábola, es un tanto alambicado y uno lo admite con dificultad. Los dos estadios últimos, sin embargo, parecen imponerse. Lo cual sería, además, suficiente para probar esa preocupación escatológica que nosotros intentamos descubrir en los evangelistas. El mismo P. Lagrange dice: "Es necesario conceder que la parábola pudo haber sido propuesta sin alusión a la parusía" (12).

A propósito del v. 30 ("et inutilem servum eicite in tenebras exteriores: illic erit fletus et stridor dentium") dice Eusebio de Cesárea:

> "Certe quod hebraicis litteris conscriptum Evangelium ad nos devenit, minas illas haud contra talenti occultatorem, sed contra luxuriose viventem intendit. Tres enim ibi repraesentantur servi: Alius Domini substantiam devorans cum meretricibus et saltatricibus; alter opere multiplicans, tertius talentum occultans. Deinde ait unum quidem benevole exceptum, alterum reprehensum tantummodo, tertium in vincula coniectum. Ambigo, an forte apud Mattheum post absolutum contra ignavum servum sermonem, quae sequitur sententia, haud in hunc sed per epanalepsim dicta fuerit adversus comedentem et bibentem cum ebriosis" (13).

Es decir, que Eusebio leía en el Evangelio que se creía más o menos el original de San Mateo, y que estaba escrito en caracteres hebreos, que había tres servidores: Uno que había devorado el capital de su Señor con cortesanas; un segundo que había trabajado, y el tercero que había escondido su dinero. Al final, el segundo es aprobado, el tercero censurado y el primero es arrojado en la cárcel.

Eusebio se pregunta si el versículo 30 del cap. 25 de San Mateo en vez de aplicarse al siervo del v. 28, a saber, el tercer siervo, el cual ya ha sido censurado, deba aplicarse y referirse más bien al siervo malo del capítulo anterior (24, 48 ss.).

Mas no es esto lo que a nosotros interesa aquí, lo importante en nuestro caso es saber que Eusebio quería explicar el pasaje por un texto de San Mateo que pudiera ser el original. El dicho texto hebreo presentaba, como acabamos de ver, una versión de la parábola

---

(11) Dodd, C. H., *The parables of the Kingdom,* London, 1948.

(12) *Evangile selon St. Matthieu,* 1923, pág. 480.

(13) Eusebii Caesariensis operis *de Theophania,* ed. Mai, "Nova Patrum Bibliotheca", IV, p. 155.

un tanto diferente de la actual, lo cual es prueba de cierta inestabilidad en la tradición evangélica primitiva y nos autoriza a admitir cierta adaptación del mensaje evangélico por parte de los evangelistas.

Nuestro trabajo está terminado. En él hemos intentado señalar algunos principios de solución a las graves dificultades que presenta el material escatológico de los Evangelios, mediante un estudio del género literario especial que corresponde a estos pasajes bíblicos.

Comprendemos que nuestra labor queda incompleta y que hubiera sido necesaria una segunda parte de carácter exegético que hubiera ido analizando en concreto cada pasaje determinado, sobre todo, a qué venida de Cristo se refería. Este trabajo analítico hubiera llenado mucho tiempo y, sobre todo, se presta poco para ser expuesto por medio de una conferencia. Por eso hemos preferido mantenernos en el campo de los principios.

R. P. JUAN LEAL, S. J.
De la Facultad Teológica de Granada

EL GENERO GNOMICO EN LOS EVANGELIOS

SUMARIO

I. Literatura gnómica.
II. Terminología gnómica.
III. La forma gnómica.
IV. Los dichos de Jesús.
V. Los términos gnómicos de los evangelios.
VI. La forma gnómica en los evangelios.
VII. El uso práctico de las sentencias en los evangelios.
VIII. Autenticidad de las sentencias evangélicas.
IX. Conclusión histórica, literaria y exegética.

I

LITERATURA GNOMICA

Grecia, Babilonia, Egipto, Israel, España

La literatura gnómica es característica de la antigüedad. Abunda en los pueblos antiguos de oriente y se encuentra también en los clásicos de Grecia y Roma. La sabiduría se encierra en este género: proposiciones cortas en las cuales el sabio, hombre de edad y de gobierno, expresa el fruto de su experiencia y de su madurez espiritual. Los griegos llamaban *gnomai* a lo que los hebreos decían *meschalin*. El término griego es más intelectual y el hebreo más sensible e imaginativo. El gusto por las sentencias religiosas y morales es de todos los pueblos. Aristóteles estudió estos *aforismos* (*gnômai*) en su Retórica (II, 21) y Quintiliano los llamó *sentencias* (propiamente "*juicios*"), porque se asemejan a las resoluciones de las asambleas públicas (VIII, 5, 3). Son proposiciones breves, generalmente en forma rimada, que se aprenden de memoria, se coleccionan y se ordenan alfabéticamente para facilitar la consulta. El cultivo de la sentencia dio lugar a ciertos juegos de sociedad y muy populares en los mismos banquetes de la antigua Hélade (1).

Entre los griegos *el género gnómico* se confundía *con el elegíaco*. El poeta hacía de orador y de filósofo, excitando los sentimientos patrióticos y guerreros, juzgando sobre la vida, sus alegrías y sus penas. Muchos de los poemas elegíacos llevan en Grecia el título de "*Exhortationes*." Solón compuso uno que llamó: "*Exhortación a sí mismo*."

---

(1) Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina* (trad. de Alatorre), México-Buenos Aires, 1955, 2 tomos. Tom. I, p. 92.

La elegía se hizo sentenciosa, gnómica por su tono grave y serio, por su sentido práctico y su afán de moralizar. En el período que va desde Calinos (sig. VII a. X.) hasta Teognis (sig. VI a. X.) se advierte en la literatura griega un esfuerzo grande de reflexión, se codifican las ideas recibidas, se formulan las reglas instructivas sugeridas por la observación y se elevan a la categoría de leyes. Es la época de los *Siete Sabios,* a quienes la tradición atribuye el tesoro de los más viejos proverbios griegos. La poesía gnómica pretende gobernar los anónimos. Reflexiona sobre el bien y el mal, sobre el fin de la vida y da lecciones, que encierra en fórmulas breves y profundas. Los llamados *gnomos.* Con Focilides (sig. VI a. X.) la elegía se convierte en poesía gnómica, que florece principalmente a fines del siglo VII y durante todo el siglo VI antes de Cristo.

Aunque hay vestigios de poesía gnómica en Homero y en Hesiodo, sus más ilustres representantes fueron Solón, Teognis y Focilides.

El género gnómico en Grecia siguió en los coros de las tragedias y comedias y en los compiladores del Imperio (2).

El gnomo como forma literaria es muy anterior a los griegos. Se encuentra en todas las literaturas antiguas de Persia, Arabia, India, Babilonia y Egipto. La sabiduría de los pueblos más antiguos encontró su molde adecuado en la sentencia corta y de relieve. El género sapiencial está íntimamente unido con el gnómico. Los maestros dictaban a los discípulos sentencias y máximas cortas, fáciles de transcribir y de retener. Por esto la sabiduría de los pueblos más antiguos nos ha llegado a nosotros bajo la forma de trabajos escolares redactados en papiros y en las modestas ostracas de las escuelas. Las máximas se repetían de generación en generación, sin que el maestro se atreviera nunca a variarlas. Sus autores habían sido hombres grandes, reyes, funcionarios ilustres, padres prudentísimos, ancianos venerables. El sabio tenía que haber vivido mucho, haber reinado felizmente. Por esto el optimismo es una de las notas señaladas en el contenido de las máximas sapienciales.

Babilonia cultivó la sabiduría, como todos los pueblos antiguos, pero los documentos escritos que han llegado hasta nosotros son menos numerosos que los de Egipto (3).

---

(2) CROISET, A., *Histoire de la Littérature grecque,* tom. II, Paris, 1914, página 96-173.

(3) DUESBERG, H., *Les Scribes inspirés,* I, París, 1938, pp. 68-72; DIJK, J. J. A. VAN, *La sagesse sumero-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes.* Leiden, 1953, cfr. EB 14 (1955) 342.

Egipto fue siempre el pueblo sabio por antonomasia. Los mismos griegos se ufanaban de haber sido discípulos suyos. Los libros sapienciales egipcios forman un género literario bien definido, que ha influído bastante en la literatura sapiencial y gnómica de los demás pueblos, aunque se ha exagerado mucho su influjo en la literatura bíblica (4).

En Israel la más antigua sabiduría se centra en el conocimiento de los dichos de los sabios, al igual que en los otros pueblos antiguos. Los primeros libros históricos nos han conservado diversos dichos (Jud. 8, 8-15; 14, 18; 1 Sam. 10, 12), que se entreveran con otros tantos proverbios (1 Sam. 24, 14; 2 Sam. 12, 1-6). En el reinado de Salomón se multiplican los sabios y el rey sobresale entre todos. Pronunció 3.000 parábolas o sentencias (maschal) y sus cantos fueron 1005. De todos los pueblos venían a oir la sabiduría de Salomón (3 Reg. 4, 11-14).

El iniciador de la literatura sapiencial en Israel fue Salomón. Reviste la forma de odas, de cantos, de proverbios y de epigramas en los mismos libros históricos. Muchos de los salmos son verdaderas composiciones sapienciales. Los profetas se sirven de esta forma literaria, sobre todo en sus exhortaciones. Cada vez se va especificando más hasta cuajar en las composiciones de conjunto que las caracterizan: Los Proverbios, Job, el Eclesiastés, el Eclesiástico y la Sabiduría.

La literatura sapiencial reviste una forma muy variada. Mezcla de prosa y de poesía. Su forma más antigua es *la gnómica* o proverbial, que en frase cortada y relevante por sus imágenes propone la doctrina moral y práctica:

> "Agua fresca en la boca del sediento
> Es la buena nueva que viene de lejanas tierras" (Prov. 25, 25).

Los Proverbios y el Eclesiástico se pueden considerar como dos poemas de forma gnómica. Al género gnómico se opone el discursivo, que sigue el libro de Job y, a veces, también el Eclesiastés y la Sabiduría (5).

---

(4) Cfr. DUESBERG, *o. c.*, pp. 21-68; DRUBBEL, A., *Le conflict entre la Sagesse religieuse et la Sagesse profane*, B 17 (1936) 45-70.407-428; LAMBERT, G., *De fontibus aegyptiacis librorum sapientialium*, VD 11 (1931) 121-128. CAUSSE, A., *Sagesse égyptienne et sagesse juive*, RHPhR 9 (1929) 149-169.

(5) Cfr. ROHDE, M. A., *De veterum poetarum sapientia gnomica, hebraeorum in primis et graecorwm*, Hauniae, 1800; BOIS, H., *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs: Salomon et Théognis*, Toulouse, 1886; LOWTH, R., *De sacra poesi Hebreorum praelectiones*, Lipsiae, 1815; GARCÍA BLANCO, A., *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*, Madrid, 1848. Parte II; BENTZEN, A., *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen, 1948, vol. I, pp. 119-202; RENARD, H., *Introduction Génerale aux livres sapientiaux*, Paris, 1946 (Biblia de Pirot-Clamer, vol. VI); HOEPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio specialis in V. T.*, 5.ª,

La poesía didáctica y paramiológica abunda mucho en la Biblia (6), pero tiene sus libros propios, que son los Sapienciales. Los tipos utilizados son *la sentencia* o el proverbio, en forma de observación o exhortación *el enigma* (*hîdah*), *la parábola* y *la alegoría*. El nombre común a todos estos tipos es el *maschal* (7).

Con todo, la unidad básica de la literatura sapiencial es *la sentencia*, que generalmente se expresa en un sólo dístico construído según las leyes del paralelismo. El proverbio de la literatura sapiencial no pertenece a la poesía popular. Es una obra de arte y de sabios. Las colecciones, sin embargo, han salvado la vida de muchos proverbios populares (8).

Los sabios son maestros de la vida, del camino (*dérek*). Su enseñanza era generalmente oral. Esto es lo que recuerda la vieja fórmula: "*oye, hijo mío*" (Prov. 1, 8; 4, 1; Eccli. 3, 1).

La literatura gnómica-sapiencial contribuyó mucho al desarrollo del paralelismo sinónimo y antitético, al empleo de la parábola y de la comparación.

Las diversas sentencias no necesitan unión lógica. Su unión muchas veces es la que le dan los recursos del estilo oral, del arte mnemotécnico. Por esto se encuentran muchas sentencias que empiezan por la misma palabra (9).

La literatura gnómica antigua, a través de Grecia y de la Biblia, influyó notablemente en toda la Edad Media. En la Edad Media y todavía en el siglo XVI los autores, lo mismo que en el Oriente antiguo, eran autoridades científicas. La medicina se aprendía por Galeno, la historia por Orosio. Los autores antiguos eran fuente de conocimiento y tesoro de sabiduría. Las sentencias de la Biblia y de los poetas clásicos se coleccionaban y aprendían de memoria. Ovidio era muy estimado, porque abundaba en flores de sentencias. Se nos han conservado colecciones medioevales de sentencias ordenadas alfabéticamente. El libro de Jacob Werner ofrece al lector moderno el tesoro de refranes y aforismos latinos de la Edad Media (10).

Lo mismo que las sentencias edificaron en la Edad Media los casos ejemplares de virtudes humanas (*exempla*), que se leían en los autores

---

Romae, 1946, páginas 255-272; EISSFELDT, O., *Einleitung in das A. T.*, Tübingen, 1934, pp. 88-94.

(6) Cfr. MILLAS, J., *La poesía hebraico española*, Madrid, 2.ª, 1948, p. 4.

(7) GELIN, A., *Genres littéraires*, Cathol. IV, col. 1840 s.

(8) Cfr. BENTZEN, A., *Introduction to Old Testament*, Copenhagen, 1948, I, pp. 167-169.

(9) Cfr. BENTZEN, p. 175.

(10) *Lateinische Sprichworter und Sinnsprüche des Mittelalters*, Heidelber, 1912. Contiene más de 500 aforismos y refranes.

antiguos. *Exemplum (parádeigma)* es término de la Retórica antigua, a partir de Aristóteles, y significa "una historia que se inserta a manera de testimonio".

Más tarde, un siglo antes de Cristo, se añade una nueva forma del ejemplo retórico: el personaje ejemplar *(eikon, imago)*, es decir la encarnación de cierta cualidad en una figura: "*Cato ille virtutum viva imago*" (11).

El período culmen de la influencia oriental en España, por lo que toca a la amena literatura, es, sin disputa el siglo XIV, en que crece el número de los judíos cultivadores de la lengua castellana y uno de ellos, el Rabí D. Sem Tob de Carrión, aclimata en nuestro Parnaso la poesía didáctico-moral, gnómica o sentenciosa. Los "*Consejos et Documentos*" que ofreció al rey D. Pedro de Castilla, es una curiosísima muestra de poesía gnómica, colección de sentencias que "parecen venidas de Bagdad o de Damasco... Esta filosofía moral rudimentaria, especie de sabiduría de los pueblos, juntamente con el apólogo y el cuento, es el legado más positivo que la cultura semítica haya dejado a la nuestra" (12).

II

TERMINOLOGICA GNOMICA

La literatura gnómica, conforme se ha ido formando en los siglos, tiene su terminología, que la distingue de las demás. Vamos brevemente a resumir los términos más usados, antes de entrar en el estudio directo de los Evangelios.

A) Terminología gnómica

1. — *Sentencia.* Aunque existe en castellano el substantivo *gnomo* y el adjetivo *gnómico*, derivados del griego, se emplean más sus equivalentes derivados del latín, *sentencia* y *sentencioso. Sentencia*, contracción de *sentientia*, la define etimológicamente Quintiliano: "Sententiam veteres, quod animo sensissent, vocaverunt" (8, 5, 1).

(11) Cfr. Dornseiff, F., *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-25*, Leipzig, 1927, p. 218.

(12) Menéndez Pelayo, M., *Estudios y Discursos de Crítica Histórica y Literaria.* Obras Compl. VI, Madrid, 1941, p. 212; *Antología de poetas líricos castellanos* I. Obras Compl. XVII, Madrid, 1944, pág. 324/5; González Llubera, J., *The Test and Language of Santob de Carrion's "Proverbios Morales"*, "Hispanic Review" 8 (1940) 113-124.

Aunque cualquier pensamiento o juicio puede ser una sentencia, el uso reserva el nombre para los pensamientos graves, originales, que iluminan y aprovechan a los demás.

Kleutgen define así la sentencia, como ornamento del lenguaje:

> "grave, sed simplex de hominum vita in universum effatum"
> y cita como tal el conocido verso de Horacio:
> "*Dulce et decorum est pro patria mori*".

La forma de la sentencia puede ser sencilla o doble, según que el pensamiento se proponga en una o en dos proposiciones (13).

Las sentencias bíblicas generalmente adoptan la forma duplicada, a causa del paralelismo:

> "Prepara el caballo para el día del combate,
> pero la victoria es de Yahvé" (Prov. 21, 31).

2. — *El dicho* es también un término general, que coincide con la sentencia. La diferencia está en el origen de la palabra. *El dicho* se toma de la expresión o comunicación del pensamiento y *la sentencia* del contenido, de la concepción o sentimiento.

Sbarbi define así el dicho: "Es aquella expresión sucinta de uso más o menos común, casi siempre doctrinal o sentenciosa, célebre, y, por lo regular, aguda, con novedad en su aplicación, antigüedad en su origen y aprobación en su uso."

El dicho *vulgar* se llama *refrán*, el *sabio, adagio o proverbio.*

En el refrán entran como cualidades distintivas, el chiste y la jocosidad. En el adagio, la madurez y la gravedad propias de la moral sentenciosa (14).

Nuestro Rodríguez Marín define así *el refrán:* "Es un dicho *popular* sentencioso y breve de verdad comprobada, generalmente simbólico y expuesto en forma poética, que contiene una regla de conducta u otra cualquiera enseñanza" (15).

Según el ilustre académico el refrán debe distinguirse *del modismo.* El refrán contiene más o menos veladamente una enseñanza; el modismo, no más que un tropo.

En cambio, *el adagio* no se diferencia del refrán, sino en la etimología. Refrán viene de *referendo* y adagio, de *ad agendum aptum. Ada-*

---

(13) *Ars Dicendi,* Taurini, 1885, 9.ª, p. 95.

(14) *Monografía sobre los refranes, adagios y proverbios castellanos,* Madrid, 1891, pp. 13 s.

(15) "*Más de 21.000 refranes castellanos*", Madrid, 1926, pp. XVI-XVIII.XIX. XX.XXIII.XXIV.

gium era entre los latinos lo que es entre nosotros refrán y expresa el sentido práctico del refrán.

Los refranes tienen una historia secular y universal. Entre todos los pueblos civilizados corren como máximas de conducta muchos adagios bíblicos y evangélicos, en particular.

"Por el fruto se conoce el árbol" (Mt. 7, 16).
"Lo nuevo tira de lo viejo" (Mt. 9, 16).
"Con la medida que midieres serás medido" (Mc. 4, 24).
"Nadie es profeta en su tierra" (Lc. 4, 24).
"Bueno, bueno, sólo Dios del cielo" (Lc. 18, 19).
"Uno es el que siembra y otro el que siega" (Jn. 4, 37).

También aparecen en los evangelios refranes de tipo metereológico, que han pasado al español: "Por la tarde arreboles, por la mañana soles." "Arreboles al amanecer, agua al anochecer" (Mt. 16, 1-3) (16).

3. — *El aforismo* es un término de origen griego (apo-oridsein) y se aplica a toda sentencia lacónica y doctrinal, que presenta en forma sintética, lo más importante de alguna materia. Por esto tiene un carácter más culto y científico. Puede usarse como sinónimo de sentencia, regla, principio, axioma o máxima instructiva. Se usa mucho en medicina y así son célebres los aforismos de Hipócrates. Su etimología indica que encierra los justos límites de una verdad, sentencia o proposición.

La máxima coincide con el aforismo. Se puede concretar a los principios o reglas que rigen en una ciencia o arte y adopta la forma de exhortación o consejo, con un estilo breve, sentencioso y reflexivo. Si se refiere a una acción concreta y particular, se llama *precepto;* si tiene carácter general, *ley.*

4. — *El apotegma* es un dicho breve, sentencioso y *célebre,* generalmente por haberlo proferido o escrito un hombre ilustre. Hay colecciones de dichos clásicos, de máximas cristianas. Las sentencias de un autor clásico o de un Santo cristiano con todo rigor se llaman apotegmas.

El apotegma constituye el centro o núcleo de lo que llaman *cría* los preceptistas clásicos. *La cría verbal* no es más que el desarrollo de una sentencia o dicho ilustre, por ejemplo, aquél de Séneca: "Nulla est honesta avaritia nisi temporis" (17).

---

(16) Id. ib., p. XXVI. Para el concepto de *proverbio* y voces análogas; cfr. HAUCK, F. en KITTEL, *Theol. W. Z. N. T.,* vol. V, col. 852 s., en la palabra παροιμία.
(17) KLEUTGEN, *Ars Dicendi,* Taurini 1885, 9.ª, p. 442.

En la nomenclatura de Bultmann el apotegma es un dicho o sentencia célebre encuadrada en una narración más o menos corta. La narración del hecho no tiene por fin sino el encuadramiento de la sentencia, facilitar su comprensión. En los evangelios existen esta clase de sentencias breves, densas, semejantes a los dichos de los libros sapienciales del A. T. Los predicadores y propagandistas primeros cristianos han buscado, según Bultmann, su marco histórico y narrativo a la sentencia. Los apotegmas no existen en toda la literatura del N. T., fuera de los Evangelios. En el libro de los Hechos hay discursos, pero no apotegmas.

Lo que Bultmann llama apotegmas, Dibelius llama *paradigma* o ejemplo. "El sábado por el hombre y no el hombre por el sábado" es una sentencia encuadrada en su narración breve. Un verdadero apotegma o paradigma. Podemos decir, pues, que el apotegma o paradigma de estos dos críticos coincide con *la cría* de los clásicos (18).

5. — *El epigrama* etimológicamente es lo mismo que *inscripción*. Históricamente es una composición breve, con precisión y agudeza, que expresa un pensamiento principal, por lo común festivo o satírico.

Es obra de literatura y arte, aunque empezó popularmente con los grafitos e inscripciones sepulcrales. Tiene su relación con el género gnómico, pero es extraño al contenido evangélico (19).

6. — *El Maschal hebreo.* Cuando Rodríguez Marín trata de definir el refrán, dice acertadamente que los hebreos lo llamaban *maschal* (20). Es un término que sale hasta 39 veces en la Biblia, con un sentido amplio, pero generalmente gnómico. Los oráculos de Balaam expresados en imágenes, figuras y comparaciones son un maschal (Núm. 23, 4-7. 16-18; 24, 4.15). El adagio "del malo, la maldad" es otro maschal (1 Sam. 24, 14).

Las 3.000 sentencias o proverbios, que pronunció Salomón, se llaman *meschalim* (3 Reg. 4, 32-33).

---

(18) BULTMANN, R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921, pp. 4-38; DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919, pp. 15-36; cfr. BENOIT, P., *Réflexions sur la Formgesichtliche Methode*, RB 53 (1946) 481-512.

(19) Cfr. CROISET, *Histoire*, II, pp. 166-173.

(20) Discurso sobre los refranes pronunciado ante la Real Academia Sevillana de buenas letras el 8 de dic. de 1895. Abre el libro "Más de 21.000 refranes castellanos", Madrid, 1926, p. XVI. En la transcripción castellana del hebreo seguimos la que adopta el ilustre Académico.

El libro de los Proverbios lleva por título: "*Mischlë Schelomö*", que se repite por tres veces, al principio de otras tantas colecciones (21).

Las 500 máximas que componen el libro son, por lo menos, para los últimos redactores, verdaderos *meschalim*. En dos textos el *maschal* se aplica a una sentencia en forma de comparación:

> "Bamboléanse vacilantes las piernas del cojo.
> Así el *maschal* en boca de necios" (Prov. 26, 7).
> "Cual rama de espino que cae en mano de borracho,
> así el maschal en boca de insensatos" (26, 9).

El maschal es propio de sabios, de hombres cargados de sentido y experiencia. El maschal no dice bien en la boca de los necios.

El *maschal* puede ser también una composición más larga, un cántico didáctico, un epigrama, una sátira. Los profetas se sirven de este término para designar los oráculos de Yahvé en estilo figurado, comparativo, enigmático.

Podemos, pues, decir que *el maschal* tiene un sentido muy amplio y desde luego, corresponde a los términos gnómicos de las demás lenguas. Un maschal es un juicio expresado en forma figurada, comparativa, a veces enigmática, y que pertenece al dominio de la tradición o sabiduría recibida. Su contenido es una lección moral o religiosa fruto del natural ingenio o de la revelación divina. Pertenece al método de la exposición didáctica y concreta propio de la literatura sapiencial y gnómica (22).

III

LA FORMA GNOMICA

La historia del género gnómico y el breve recorrido de su terminología nos han podido orientar sobre la naturaleza de *la forma* propia de este género.

Bultmann divide en dos clases generales los elementos de la forma gnómica: elementos *constitutivos* y elementos *ornamentales*. Así se revela en los dos libros gnómicos por excelencia del Antiguo Testamento. En el libro de los Proverbios y en el Eclesiástico (23).

---

(21) Prov. 1, 1; 10, 1; 25, 1. En los LXX falta el título en los dos últimos casos. En 1, 1 traducen por *paroimiai*. La Vg en los tres casos traduce "*parabolae*", aunque en el título general traduce por *proverbia*.

(22) Cfr. HERMANIUK, M., *La parabole Evangélique*, Bruges-Paris, 1947, páginas 62-189. RENARD, H., *Introduction gén.*, pp. 7-8; *Les livre des Prov.*, pp. 27-28.

(23) Cfr. *O. cit.*, pp. 38-40.

Como elementos constitutivos considera Bultmann la forma enunciativa propia del indicativo, la forma interrogativa y la forma exhortativa propia del imperativo o subjuntivo. Cualquier sentencia va siempre expresada en uno de estos tres modos. Nos parece una división insulsa, que vale para cualquier género literario, pues cualquier idea, cualquiera que sea el género literario a que pertenezca, necesita revestirse de una de estas tres formas.

En la forma enunciativa distingue Bultmann máximas, macarismos y conclusiones.

"Donde no hay bueyes no hay grano" (Prov. 14, 4).

Es una máxima enunciativa.

"Scheol y Abbadón ante Yahvé.
¡Cuánto más los corazones de los hijos de los hombres!" (15, 11).

Es una conclusión de minori ad maius.

La forma imperativa sirve para los consejos y exhortaciones.

"Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre,
Y no desprecies la enseñanza de tu madre,
pues son corona de gracia para tu cabeza
y collares para tu cuello" (1, 8 s.).

El consejo, en forma de paralelismo sinónimo, se apoya en una razón, expuesta con el relieve que le da la imagen de la corona y del collar.

La forma interrogativa si es universal y humana, tiene su valor especial en oriente, donde el lenguaje se anima con el calor del corazón. Es forma muy propia del diálogo y de la enseñanza oral.

"¿Acaso puede uno esconder fuego en su seno, sin que sus vestidos se inflamen? ¿O puede uno caminar sobre brasas, sin que sus pies se quemen?

Así el que llega a la mujer de su prójimo: no quedará impune ninguno que la toque" (Prov. 6, 27-29).

La forma gnómica entra dentro del ámbito poético. Por esto desempeñan en ella grande importancia los elementos *ornamentales*. La sentencia, que es el constitutivo esencial de la forma gnómica, ya se exprese como enunciado, como interrogación o mandato, debe revestir cierto relieve y plasticismo, que sólo le dan los diversos elementos ornamentales del estilo poético y figurado. El paralelismo, que es la ley fundamental de la poesía hebrea, da a la sentencia el flujo y reflujo

propio de la meditación. Las imágenes y comparaciones la visten de dignidad y elegancia, al mismo tiempo que facilitan la inteligencia y la retención. Los elementos ornamentales dan relieve al pensamiento y así deleitan y facilitan la didáctica.

Bultmann pone como motivos ornamentales la comparación, la metáfora, la paradoja, la hipérbole, la antítesis y el paralelismo en sus diversas clases (24).

No nos vamos a detener en la exposición y comprobación de estas verdades elementales. Baste su mera enumeración y el recuerdo de cualquiera de las máximas del libro de los Proverbios para ver cuánta importancia tienen en la literatura gnómica. El contenido de la mejor sentencia bíblica o filosófica sin el relieve que le dan las figuras de pensamiento o de lenguaje deja de ser sentencia y se convierte en una proposición vulgar.

"Donde no hay bueyes, no hay grano" (Prov. 14, 4). Sin la imagen y el concreto de los bueyes y del grano esta sentencia perdería todo su interés y elegancia, pues su idea se reduciría a una recomendación más del trabajo.

Si ahora resumimos las características del género gnómico en general, tanto de fondo como de forma, podemos concretarlas en los siguientes apartados:

A) Características de fondo

1.º) En toda composición gnómica o simple sentencia la idea debe ser *profunda, grave y original* o, por lo menos, presentarse como tal. Cuando se dice que uno ha pronunciado una *sentencia,* queremos decir que ha dicho algo sobresaliente, que excede lo vulgar y ordinario. De hecho en la literatura gnómica de la Biblia los pensamientos pasan la línea de lo común. El mismo origen de la literatura gnómica exige esta cualidad. Sus autores son hombres sabios, hombres de gobierno y de experiencia. En ella se recoge el saber de las generaciones pasadas para bien de los jóvenes.

Todas las sentencias del libro de los Proverbios se atribuyen a Salomón, porque era el tipo del hombre sabio en Israel. Por lo mismo el libro griego de la Sabiduría o el libro del Eclesiastés se presenta como obra suya. Es una ficción literaria común a los judíos y a todas las literaturas del mundo, que no engañaba a los contemporáneos del autor

(24) *O. cit.,* p. 39.

ni a ninguna persona avisada y que tiene su razón de ser: autorizar con la persona del autor el contenido del libro.

2.º) En la composición gnómica y en la simple sentencia puede haber cierta *dificultad y obscuridad,* propia de toda idea que rebasa lo vulgar. Por esto el *maschal hebreo alterna a veces con el enigma* (25).

Las sentencias son para ser meditadas. Son como un pozo o una fuente de sabiduría, que no se agota nunca a la primera.

3.º) La idea de la sentencia reviste ordinariamente un contenido *universal y trascendente.* La sabiduría del libro de los Proverbios es de ayer y de hoy. Las sentencias de Séneca son romanas y son nuestras.

4.º) El fin de la literatura gnómica es esencialmente *práctico;* tiende a abrir a la juventud el camino de la felicidad y del éxito. Por esto también sus autores son hombres prácticos, que han hecho el mismo camino y han triunfado en la vida (26).

B) Características de forma

Siguiendo la preceptiva clásica, podemos distinguir la forma interna de la externa.

La forma interna se refiere al encuadramiento mismo del pensamiento. Es el vestido interior que toca más inmediatamente a la idea.

1.º) La idea en la literatura gnómica se presenta ordinariamente en *forma binaria o doble,* siguiendo la ley del paralelismo hebreo en sus diversas clases de antítesis, síntesis o progresión.

"El cuerdo ve el peligro y se esconde, pero el necio sigue adelante y la paga" (Prov. 22, 3).

2.º) La doctrina de la sentencia se suele proponer de un modo *directo y autoritativo.* Con suficiencia de maestro y de sabio. Aunque se puede dar una razón, falta el discurso y el raciocinio propiamente tal. Aristóteles y Crisipo formularon su filosofía en razonamientos cerrados, que se desenvuelven por antecedente y consecuente, por mayor y menor. Los libros sapienciales hablan en sentencias breves, tajantes y solemnes, propias del genio oriental.

3.º) Lo más característico de la forma interna propia del género gnómico es *la concepción figurada,* que le dan las comparaciones y metáforas. De aquí nace la elegancia y nobleza, el relieve propio de la poesía. Baste por muchos ejemplos la descripción que nos hace del perezoso el libro de los Proverbios (24, 30-34).

---

(25) Cfr. pp. 48 (49), 5. Maschal (parábola) alterna con *hidati,* aenigma.
(26) Cfr. Duesberg, I, pp. 74-78.

"Pasé junto al campo del perezoso — y junto a la viña del insensato. — Todo eran cardos y ortigas, que habían cubierto su haz, — y su albarrada estaba destruída. — A su vista me puse a reflexionar, — aquello fue para mí una lección. — Un poco dormir, un poco cabecear, — otro poco mano sobre mano, descansado — y sobreviene, como correo, la miseria, — y, como ladrón, la indigencia."

El género gnómico se diferencia del legislativo precisamente bajo este concepto. El lenguaje legislativo y su forma interna y externa es fría, seca. Leyes y preceptos de vida se dan en los libros sapienciales, pero ¡cuánto se diferencian por su forma de las leyes y preceptos que encierran el Levítico o el Deuteronomio!

La forma externa tiene relación directa con el vestido exterior del pensamiento, con las palabras y su combinación variada.

Bajo este punto de vista, la forma gnómica gusta de la concisión y brevedad, de las figuras de dicción, como juego de palabras y aun letras, de la selección y elegancia de los términos. Existen también ciertas fórmulas de reclamo, como "oid, escuchad, abrid los oídos, el que quiera oir que oiga", propias del estilo vivo y didáctico (27).

IV

LOS DICHOS DE JESUS

Jesús fue hombre grande en obras y *en palabras*. Así lo definieron sus discípulos (Lc. 24, 19). San Pedro había tambén dicho de él que tenía "*palabras de vida eterna*" (Jn. 6, 68). El mismo Jesús, comparándose con Salomón, el hombre proverbialmente sabio en Israel, dijo que él era *más que Salomón* (Mt. 12, 42; Lc. 11, 31).

Las palabras de Jesús conservadas por la tradición extracanónica son relativamente pocas y de muy pequeña importancia (28). Una hay citada hasta 70 veces por la antigua literatura cristiana, sobre todo la alejandrina, que corresponde al contenido doctrinal de los evangelios y a la mentalidad y carácter del Señor: "*Sed buenos cambistas, que dejan lo malo y retienen lo bueno*" (29).

---

(27) Cfr. BENTZEN, *o. cit.*, p. 175.

(28) Cfr. VAGANAY, L., *Agrapha*, DB (S) I (1928) 159-198. En particular, col. 189 s. JACQUIER, E., *Les sentences du Seigneur extracanoniques*, RB 27 (1918) 93-135. Cita 13 sentencias auténticas y 26 probables.

(29) FONSECA DA, A., *Agrapha* VD 2 (1922) 300-309. "Sed buenos banqueros, que dejan lo malo y retienen lo bueno" (p. 308).

Las sentencias encontradas el año 1897 y 1904 en los papiros de Osirrincos (Egipto), dieron mucho que hablar. Hoy consta claramente que estas palabras del Señor dependen de los evangelios canónicos y apócrifos y no tienen nada que ver con el libro de los discursos del Señor, que menciona Papías (30).

San Pablo nos ha conservado una sentencia cierta del Señor, que se armoniza muy bien con todo el contenido doctrinal de los Evangelios: "Es más dulce dar, que recibir" (Act. 20, 35).

Podemos, pues, afirmar que son escasísimas las palabras originales llegadas a nosotros fuera de los Evangelios. Por esto, cuando se quieren estudiar las palabras del Señor, hay necesariamente que acudir a los Evangelios canónicos. Y en ellos tienen tanta importancia las palabras como los hechos. La extensión material de las palabras abarca la mitad del texto sagrado.

Según los cálculos de Thibaut, el porcentaje de las palabras es el siguiente:

	Versos	Versos-palabras	Porcentaje total
Mt.	1070	594	55 %
Mc.	677	244	36 %
Lc.	1159	526	45 %
Jn.	879	360	41 %

Es claro que San Mateo nos ha conservado más palabras que los otros tres Evangelistas. Sigue después San Lucas, luego San Juan y, por fin, San Marcos. Aun Marcos, cuya pobreza doctrinal es conocida, tiene un 36 % de palabras (31).

La suma total del verso en los cuatro evangelios es de 3.785. De ellos 1724 están dedicados a las palabras. Es decir, un 45,5 %. De esta suma total corresponde a

Mt. 34,5 %.
Mc. 14 %
Lc. 30,5 %.
Jn. 21 % (32).

---

(30) Cfr. Bonaccorsi, G., *Vangeli apocrifi*, Firenze, 1948, pp. 31-57; Hoepfl-Gut-Metzinger, *Intr. spec. in N. T.*, 5.ª, Neapoli-Romae, 1949, p. 34; Ruwet, J., *Les agrapha dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie*, B 30 (1949) 133-160.

(31) *Les sens des paroles du Christ*, Bruxelles-Paris, 1940, p. 16; Pubch, A., *Histoire de la litt. Gr. Chr.* I, Paris, 1928, p. 63.

(32) Thibaut, *o. c.*, p. 16.

Con razón el Método de la Historia de las Formas ha dado tanta importancia al estudio de las palabras del Señor (33). Generalmente las sentencias del Señor están reunidas en bloques literarios más o menos extensos, lógicos o artificiales. Los dos bloques mayores son el Sermón del Monte y el de después de la Cena. El primero tiene 107 versos y el segundo 135. Luego hay unos bloques de 25 a 50 versos, como son la instrucción a los Apóstoles (Mt. 10), la promesa de la Eucaristía (Jn. VI), la controversia con los judíos de Jerusalén (Jn. V y VIII), las parábolas (Mt. XIII, XXV; Lc. XV), las enseñanzas sobre la fraternidad cristiana (Mt. XVIII) y el discurso escatológico (Mt. XXIV-XXV).

Hay también una docena de bloques de diez versos y cerca de un centenar de cinco versos. Son las parábolas pequeñas, que nosotros llamaremos símiles o semejanzas, las sentencias y los proverbios, muchas palabras de ocasión, citas de la Escritura, pequeños comentarios, consejos y exhortaciones, preguntas y respuestas, promesas y amenazas, bendiciones y maldiciones, elogios y reprensiones, palabras de perdón, de imperio, de concesión o repulsa, llamamientos, mensajes, profecías y súplicas.

Jesús se debió repetir mucho, por su mismo carácter de misionero ambulante. Pero él no era como los otros maestros de Israel, que repetían siempre las mismas fórmulas y sentencias. Jesús es el gran Maestro que saca siempre cosas nuevas del fondo inagotable de su sabiduría. Si repite, es por razón de los oyentes que se renuevan o que no entienden fácilmente a la primera. El mismo método pedagógico exigía muchas repeticiones. Frases hechas que era costumbre repetir (34). A

---

(33) Cfr. DALMAN, G., *Die Worte Jesu,* Leipzig, 1898; *Jesus-Jeschua, die drei Sprachen Jesu,* Leipzig, 1922.

HARNACK, A., *Sprüche und Reden Jesu,* Leipzig, 1907. Traducción inglesa por WILKINSON, J. R., *The Sayings of Jesus,* London - New-York, 1908. HAUPT, W., *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung,* Leipzig, 1913. MANSON, T. W., *The Saying of Jesus as recorded in the Gospel according to St. Matthew and Luke,* London, 1949. DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Leipzig, 1919; BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen, 1921. Esta es la edición que nosotros hemos usado. 2.ª, 1931.

Entre los autores católicos nos han servido especialmente: RÍO, M. DEL, *Adagialia sacra Veteris et Novi Testamenti,* Lugduni, 1612-18. Obra póstuma, que no terminó el autor. De 1522 adagios del A. T. sólo se publicaron unos 300. La parte del N. T. la publicó SCHOTTO, A., *Adagialia sacra N. T.,* Antuerpiae 1629; SOIRON, T., *Die Logia Jesu,* Münster, 1916; BATIFFOL, P., *L'ensegnement de Jésus,* Paris, 1910; THIBAUT, R., *Le sens des paroles du Christ,* Bruxelles-Paris, 1940. *Le complément naturel des paroles du Christ,* NRvTh 62 (1935) 1009-1023; *Les précieuses reliques des paroles du Christ,* NRvTh 64 (1937) 113-138; *Les trois degrés d'originalité des paroles du Christ,* ib. 929-943.

(34) Cfr. Mt. 9, 2.5; 16, 6.11; Mc. 10, 23.24; Lc. 24, 44 dice que repite cosas que antes había dicho. Lo mismo en Jn. 1, 48.50; 3, 3.7; 4, 7.10; 6, 36.66. Dice que

veces repite sentencias de la Escritura que todos saben de memoria (35) o refranes y adagios populares (36). En el discurso sobre el pan de la vida una misma idea aparece varias veces en términos parecidos.

La predicación del Señor no fue académica, sino popular, más cercana a la sencilla y paternal conversación que al discurso. De aquí las interrupciones, las preguntas y respuestas, las necesarias repeticiones. Un mismo proverbio o sentencia general pudo servir, según las ocasiones, para aplicaciones diversas.

La sentencia general "*nada hay oculto que no sea revelado*" aparece dos veces en San Lucas en contextos distintos. Una vez inmediatamente después de la parábola del sembrador y del símil de la luz sobre el candelero (Lc. 8, 17), en el mismo contexto histórico que le ha dado Marcos 4, 22. La aplicación se hace al reino de los cielos, al evangelio que debe hacerse público y lucir sobre el candelero.

Vuelve a aparecer la sentencia en Lc. 12, 2. La aplicación se hace directamente al sistema de hipocresía de los fariseos, que pronto va a quedar en descubierto.

San Mateo ha puesto la sentencia en la instrucción a los Apóstoles (10, 26). La presenta como una razón para no temer las calumnias de los fariseos, porque la verdad siempre se abre camino.

Es posible que la tradición se sirviera de la misma sentencia para casos y aplicaciones distintas, pero no se puede excluir que las diversas aplicaciones remonten al mismo Jesús (37).

La materia gnómica de los evangelios hay que buscarla en los discursos y palabras. Pero muchas de esas palabras no pertenecen al género gnómico. Los discursos del IV Evangelio como tales no pertenecen al género gnómico, aunque se pueden recoger de ellos algunas sentencias. El contenido de estos discursos es teológico y místico y el género gnómico busca siempre lo moral y lo práctico.

Los discursos de los Sinópticos tienen menos unidad lógica y presentan un sentido más práctico. Por esto se pueden considerar como

---

antes les había dicho lo mismo. Cfr. etiam Jn. 8, 24; 10, 36; 11, 40; 13, 33; 14, 28; 15, 20; 16, 19; 18, 8.

(35) Mt. 5, 21.27.31.33.38.43.

(36) Lc. 4, 24. Cfr. Jn. 4, 44; Mt. 13, 57; Jn. 4, 35-37; Mt. 9, 12; 15, 27; 24, 28; Mc. 7, 28.

(37) Cfr. LAGRANGE in h. l.; THIBAUT, R., *Les precieuses reliques des paroles du Christ*, NRTh 64 (1937) 113-138; *Le sens des...*, pp. 15-27.

BOVER, J. M., "*Nada hay encubierto que no se descubra*", EstBib. 13 (1954) 319-323, admite el mismo sentido *real* en Mc. 8, 22; Lc. 8, 17 y Mt. 10, 26. Sentido *personal* en Lc. 12, 2. El Señor usó el proverbio, por lo menos, en *tres* ocasiones distintas y con *dos* aplicaciones distintas. HANCK, F. KITTEL, *Theol. W. Z. N. T.*, vol. V, col. 854 s. en παροιμία.

género gnómico. Así por ejemplo, todo el sermón del Monte en sus dos redacciones.

En los Sinópticos existen también muchos diálogos polémicos y doctrinales que, como tales, no pertenecen al género gnómico, pero que están también cargados de máximas y sentencias. Las parábolas más extensas, sobre todo, las de forma narrativa, tampoco entran propiamente dentro del género gnómico. Sin embargo, al principio o al fin muchas de ellas resumen la doctrina en una máxima o aforismo.

En las mismas narraciones podemos encontrar sentencias de grande interés moral. Por esto los apotegmas de Bultmann y los Paradigmas de Dibelius entran dentro de nuestro campo.

Todos los símiles o comparaciones algo desarrolladas y las simples comparaciones las podemos considerar dentro de nuestro campo. Las citas de la Sagrada Escritura, todas o casi todas, pueden entrar dentro del campo gnómico. En los mismos discursos proféticos y escatológicos existen máximas interesantes.

Podemos, pues, decir, que todos los evangelios están salpicados de sentencias doctrinales prácticas que confirman la afirmación que Jesús hizo de sí mismo, cuando dijo que era *más que Salomón* (38).

El Método de la historia de las Formas (FGM) ha dividido el estudio de las palabras del Señor en tres etapas:

1.ª) *Clasificación de las palabras,* según sus formas. Bultmann divide en cinco apartados las palabras del Señor: *logia* o palabras que Jesús pronuncia como maestro de sabiduría, *profecías,* discursos *apocalípticos, leyes y reglas* de la comunidad, *egotismos* (39).

A nosotros no nos interesa mucho si es propia y completa esta división. Se ha observado justamente que esta división es arbitraria y que no significa nada en cuanto a las diferencias *formales.* Easton lleva razón, cuando pregunta qué diferencia formal existe entre la máxima: "el que se ensalza será humillado" que Bultmann considera como logión o proverbio y esta otra: "El que se avergonzare de mí y de mis palabras, el Hijo del hombre se avergonzará de él", que considera como

---

(38) Siguiendo el orden de nuestra *Sinopsis de los Cuatro Evangelios,* Madrid, 1954, los números que más entran dentro del género gnómico son los siguientes: 53 59 60 61 62 63 67 68 69 70-77 89 96 99 101 105 107-110 112-116 118 120-126 135 139-147 160-162 171 176 182-190 202-205 209s. 213 221 233 235-237 256 258-261. En un total de 359 números, en que hemos distribuído la materia evangélica, se pueden considerar dentro del género gnómico 81, entendiendo mucho el cálculo. Los evangelios, como tales, no son libros sapienciales y gnómicos, aunque han conservado muchas de las sentencias de Jesús.

(39) Cfr. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* pp. 38-129. CERFAUX, L., *L'histoire de la tradition synoptique, d'après Rudolf Bultmann,* RHE 28 (1932) 582-594.

palabra apocalíptica y aquella otra "el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete un adulterio", que pone entre las reglas comunitarias (40).

2.ª) La segunda etapa del estudio en la FGM es reducir a su *forma originaria* el logion evangélico y hacer la historia de las diversas modificaciones que ha podido sufrir en el decurso de la tradición precanónica. Este estudio lo hacen comparando los textos evangélicos con otros textos parecidos. Estos textos los buscan en las cartas de San Pablo, en el libro de los Hechos que pueden evocar las condiciones de la primitiva comunidad cristiana. La literatura rabínica y las sentencias populares y folklóricas de diversas literaturas entran también en el estudio comparativo, a fin de resucitar la forma más primitiva de la sentencia y que nos acerque más a la misma palabra de Jesús.

Este conato de la FGM puede ser útil al exegeta católico, si se hace con prudencia y objetividad grande. Los resultados hasta ahora han sido muy escasos. Y existe un peligro grande en estos estudios comparativos. Los críticos fácilmente llegan a creer que una sentencia de una literatura paralela les da más luz sobre la palabra original de Jesús o de los primeros días cristianos que los textos de los Evangelistas. Es muy poco crítica y objetiva la libertad que atribuyen a nuestros Evangelistas y a la tradición primitiva cristiana y el descuido e ignorancia que suponen tenían sobre las condiciones de la vida misma del Señor. La falta de objetividad en las conclusiones se demuestra fácilmente con la diversidad que reina entre los mismos críticos. Lo que uno cree forma más primitiva otro lo considera forma más evolucionada. Y esto se observa en aquellos mismos autores católicos que se han lanzado con demasiado optimismo por este método.

3.º) Después de la reconstitución de la forma primitiva, la FGM trata de hacer revivir las condiciones de vida que existían en la primitiva comunidad cristiana y en el nacimiento de las palabras del Señor. El Sitz im Leben de las sentencias. Este es el proceso que sigue Bultmann. De las diversas formas que hay en los evangelios deduce conjeturando su primer destino y uso práctico, el estado histórico y social de la comunidad, el culto, toda la vida y compleja actividad de los primeros fieles, los motivos eficaces que influyeron en la formación de la tradición que recogieron nuestros evangelios. Así, por ejemplo, de la curación del hombre que tenía la mano seca (Mc. 3, 1-6) deduce Bultmann que existía en la primitiva comunidad otra disputa sobre cierta prác-

(40) EASTON, B. S., *The Gospel before the Gospels,* New Yor, 1928, p. 74. Mucho más duro es con el sistema de Bultmann el anglicano TAYLOR, V, *The formation of the Gospel Tradition,* London, 1935.

tica antijudía. Esta fue la que motivó la formación de la pequeña narración evangélica. Con ella se quiso hacer ver que Jesús había enseñado la propia práctica cristiana y aún la había confirmado con un milagro.

Dibelius sigue un proceso contrario. Por el Sitz im Leben determina las formas que hay en los Evangelios, mientras que Bultmann por las formas que existen en los Evangelios arguye al Sitz im Leben.

Todo este sistema es ciertamente muy frágil y arbitrario. Aunque se presente con grande aparato de crítica y de historia, hemos de decir con un reciente crítico de la obra de Bultmann, que es completamente artificial y muy subjetivo (41).

V

LOS TERMINOS GNOMICOS DE LOS EVANGELIOS

Al tratar de la realidad del género gnómico en los Evangelios lo primero que ocurre examinar son los mismos términos gnómicos. En la introducción general hemos recorrido brevemente los términos gnómicos que se dan en la literatura universal de este género. Vimos, en particular, el término maschal que se usa en la literatura bíblica.

¿Emplean los Evangelistas algunos de estos términos? Esto es lo que nos proponemos estudiar en este párafo.

1. — Gnômê

El primer término que interesaría encontrar en los Evangelios es el propio de *gnômê,* que ha dado nombre a toda la literatura de este género. Desgraciadamente no aparece ni una sola vez en los cuatro Evangelios. Solamente lo encontramos una vez en los Hechos, cinco en San Pablo y dos en el Apocalipsis (42). Bultmann lo estudia en el diccionario de Kittel y su conclusión es que "la mayor parte de las acepciones que tiene en la literatura griega reaparecen en la literatura judía y

(41) Persich, N. E., juzgando la obra de Bultmann, "*Essays Philosophical and Theological,* New York, 1956, en "Cath. Bbli. Quart.", 18 (1956) 334-335.

(42) Para esta clase de estudio comparativo de un término griego determinado nos ha prestado un gran servicio Bruder, C. H., *Concordantiae omnium vocum N. T.,* Göttingen, 1913. Para las palabras griegas de los LXX y sus correspondientes hebreas cfr. Hatch-Redpath, *A Concordance to The Septuagint,* 2 vol., Graz-Austria 1954.

cristiana. En los LXX con relativa poca frecuencia." La idea general es la de sentimiento interior del alma. Si se manifiesta a través del entendimiento se llama juicio, opinión, sentencia y consejo. Si se manifiesta a través de la potencia volitiva, se llama voluntad, intención, propósito, resolución (43).

Esta idea general común a la literatura clásica y bíblica basta para probar cuán bien se ha escogido el término para designar esta clase de literatura que se contenta con expresar los sentimientos del alma de una manera sencilla y directa, cual es la literatura gnómica.

2. — Maschal-parabolê

Si el término griego *gnômê* no aparece en los Evangelios, encontramos con relativa frecuencia el término propio de la literatura hebrea, el *maschal,* que los LXX han traducido con diversos términos, pero principalmente en el griego *parabolê.*

Los Evangelios dependen abiertamente del lenguaje de los LXX y por esto parabolê tiene en ellos el mismo significado amplio que en el griego del A. T.

Según Hauck, salvas dos excepciones, *parabolê* es la traducción de *maschal* (44), término que designa toda clase de sentencias que contienen una comparación en una o en otra forma.

En su más antigua documentación bíblica *maschal* aparece con el sentido de *proverbio* (1 Sam. 10, 12). De su uso en la conversación popular *maschal-parabolê* pasa a los círculos de los sabios y experimenta un amplio desarrollo. La forma de sentencia predominante reproduce experiencias vitales, reglas de prudencia y de cortesía, consejos profesionales, advertencias morales e instrucciones religiosas.

El libro de los Proverbios lleva por título *Mischlë Schelomö* y por su contenido, en su mayor parte, es un conjunto de sentencias, proverbios y palabras de sabiduría práctica.

En cuanto a la forma, una gran parte de ellos lleva partículas comparativas (*como*), o adversativas (*pero*). La forma comparativa no siempre es esencial. Lo es más el paralelismo.

Como el sabio oriental es aficionado a hablar con expresiones ingeniosamente veladas, *maschal-parabolê* es empleado con frecuencia como sinónimo de *enigma (hîdad),* adivinanza.

---

(43) *Theol. Wört. zum N. T.,* vol. I, 717-718.

(44) Sub voce *parabolê* en el *Theol. Wört. zum N. T.* de Kittel, vol. V (1954) pp. 744-746. Hermaniux, M., *La parabole evangélique,* Bruges-Louvain, 1947, páginas 62-189 dedica un apartado muy completo al estudio del *maschal* hebreo.

El *maschal-parabolê* aparece también bajo la forma de comparación *circunstanciada,* la semejanza y la parábola. Como el *maschal* se introdujo, en su categoría primera de sentencia en la literatura sapiencial y experimentó en ella un amplio desarrollo, es significativo que se convierta, como parábola en una importante forma del vaticinio. El profeta construye parábolas para robustecer su predicación y otras veces las recibe en las visiones.

En Ezequiel encontramos la palabra *maschal-parabolê* aplicada a varias alegorías que, como se desprende del empleo de la palabra en los Rabinos, representan para el pensamiento semítico tan solo una variedad del lenguaje parabólico. Por su contenido, *el maschal* se convierte aquí en sentencia de revelación divina, en *oráculo* algo enigmático.

El *maschal,* pues, al pasar del terreno de la conversación popular al lenguaje sapiencial y profético, adquirió en el A. T. un variado contenido semántico. Desde el punto de vista lingüístico, es muy significativo que este rico contenido conceptual ampliamente matizado pasa, a través de los LXX, al término griego *parabolê,* que, con ello, adquirió en la literatura judío-helenística y cristiana primitiva un contenido mucho más amplio que el que poseía en el griego clásico (45).

También entre los Rabinos *maschal* es a menudo el dicho corto y sentencioso, el proverbio con que se ilumina o se defiende una cosa, por ejemplo: "médico cura tu cojera" (46), que tanto parecido tiene con el que usa Jesús en San Lucas (4, 23). Pero el *maschal* entre los Rabinos lleva más frecuentemente un discurso más o menos desarrollado, sea en forma de fábula, de alegoría, o, como ocurre de ordinario, en forma de parábola, al estilo de las que encontramos en los Sinópticos.

Entre los Rabinos predominan los símiles cortos. Pero el maschal entre ellos puede referirse lo mismo a un símil puro que mezclado o a una alegoría. Los símiles rabínicos, ofrecidos en su mayor parte dentro de argumentaciones didácticas, pretenden explicar o probar una aseveración, especialmente en las disputas. Comúnmente sirven para la interpretación de la Ley, actividad fundamental de los Rabinos. Por los nombres de los Rabinos que los usan se ve que tales símiles eran ya en la época del N. T. una forma de lenguaje y de enseñanza firmemente acuñada y que pertenecía a los medios retóricos seguros de los Rabinos. También bajo el punto de vista formal son enteramente parecidos a las parábolas de los Sinópticos. Es indudable que los símiles rabínicos buscan aclarar una cosa difícil. Esto no excluye que, a veces, adopten la

(45) Cfr. HAUCK, *l. c.,* p. 746.
(46) Id. ib., p. 476, not. 38.

forma del lenguaje oscuro, pues el sabio semita gusta de hablar con comparaciones no muy fáciles de comprender a la primera, porque así estimula la sagacidad y la reflexión e interés del oyente (47).

Según los cálculos de Hauck el término *parabolê* sale hasta 46 veces en los Sinópticos y dos veces en la carta a los Hebreos. El sentido que tiene en los Sinópticos corresponde enteramente al amplio que tiene el *maschal-parabolê* en el A. T. y en la literatura rabínica (48).

Parabolê puede significar una *sentencia* corta combinada con una comparación o una imagen. Los fariseos se quejan de que los discípulos de Jesús comen sin lavarse las manos. Jesús defiende a sus discípulos con una sentencia figurada: "No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca" (Mt. 15, 11. Sin. n. 160). San Pedro no entendió a la primera el sentido de la sentencia y le dijo al Señor: "Explícanos esa parábola" (Mt. 15, 15. Sin. n. 162).

Parabolê puede significar también un *proverbio.* Como tal cita el Señor delante de sus paisanos aquel tan conocido: "Médico, cúrate a ti mismo" (Lc. 4, 23) (49).

El contenido más ordinario de *parabolê* en los Sinópticos es el de *símil* o comparación brevemente descrita y el de *parábola* o comparación más ampliamente expuesta, generalmente en forma de narración.

Los tres Sinópticos llaman parábola al símil de la higuera que con sus primeros brotes anuncia la venida de la primavera (Mt. 24, 32. Sin. n. 256). San Marcos llama *parábolas* los símiles del reino dividido y de la casa dividida, que traen también los tres Sinópticos (Mc. 3, 23. Sin. n. 99). Y San Lucas considera como una parábola la comparación del ciego, que no puede guiar a otro ciego (6, 39).

La parábola se aplica en los tres Sinópticos a las grandes comparaciones del sembrador, del grano de mostaza, de la levadura. Para San Mateo son parábolas todas las que ha reunido en el capítulo trece de su Evangelio. San Lucas llama parábola la del rico necio (12, 16), la de la higuera (13, 6) y las célebres de la oveja perdida, de la dracma, del Hijo pródigo.

Podemos, pues, decir que el término *parábola* cae dentro del campo gnómico siempre que designa una sentencia, un proverbio, una comparación sencilla y un símil o comparación ligeramente desarrollada. Cuando se refiere a una comparación en forma de cuadro más extenso o de una narración seguida, que es la parábola clásica de los griegos, no

(47) Id. ib., pp. 747-8.
(48) *L. c.*, p. 748.
(49) Cfr. HERMANIUK, p. 260, not. 153.

cae dentro de nuestro campo, porque le falta la brevedad propia del género y de hecho está ausente, en esta forma, en los libros *bíblicos francamente gnómicos,* como el de los Proverbios.

3. — Paroimía

Es un hecho que el IV Evangelio no se sirve nunca del término *parabolê* y emplea en su lugar *paroimía,* que ya los LXX habían usado también como sinónimo de *maschal* (50).

San Pedro usa una vez este término (2, Petr. 2, 22) con el sentido de refrán o proverbio. De aquellos que conocen el camino de la justicia y luego lo abandonan dice: "En ellos se realiza aquel *proverbio* (paroimía) verdadero: volvióse el perro a su vómito, y la cerda, lavada vuelve a revolcarse en el cieno."

El proverbio del perro está en la Escritura: "Como perro que vuelve a su vómito es el necio que repite sus necedades" (Prov. 26, 11). El segundo debe ser de origen gentil, según la observación de Bigg (que cita varios ejemplos parecidos de la literatura griega y latina (51).

En el IV Evangelio es usado cuatro veces *paroimía.* La primera vez se refiere a la alegoría del Buen Pastor, tal y como se propone en la primera parte. En proposiciones figuradas, antitéticas de sentido universal. Los judíos no comprenden en un principio el proverbio que les dice Jesús (10, 6).

Vuelve a usarse el mismo término en el sermón de la Cena. El Señor confiesa a sus discípulos que les ha hablado del Padre en proverbios. Pero ha llegado el tiempo de que les hable *claramente* y *no en proverbios sobre el Padre* (16, 25).

El proverbio en este pasaje se opone al lenguaje *claro* y se concreta su contenido a lo que les ha dicho *sobre el Padre.* Más adelante sigue

---

(50) Cfr. *Concordance to The Septuagint,* vol. II sub voce p. 1072; Hauck, F., *Theol. W. z. N. T.,* vol. V, col. 852-855 en la palabra παροιμία.

En Prov. 1, 1 *paroimía* traduce el hebreo *maschal* y también en 25, 1, según el códice Alej. y el Sinait. Aquila y Símaco traducen también *maschal* con *paroimía.* Cfr. Voste, I., *Parabolae Selectae,* Romae, 1933, vol. II, p. 788. Cfr. Hauck en Kittel, *Theol. W. z. N. T.,* vol. V, pp. 852-855 estudia la palabra en la literatura clásica, en el A. T. y en el N. T. Equivale al *adagio* italiano, al *byword* inglés y al *Sprichwort* alemán.

Según Suidas paroimía es logos apókrifos o escondido. De hecho en los LXX sale con relativa frecuencia en este sentido. Eccli. 39, 3.

(51) Cfr. Bigg, Ch. *Epistles of St. Peter and St. Juda* (Intern. Crit. Comm.), Edinburgh, 1902, pp. 287-8. Sobre el empleo de la parábola en San Juan. Cfr. Cerfaux, L., *Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de St. Jean,* Recueil II, Gembloux, 1954, pp. 17-26; Bover, J. M., *El símil del Buen Pastor,* EstBib 14 (1955) 297-308.

el Señor hablando sobre el Padre y, cuando termina, le dicen los discípulos: "Ahora hablas claramente y no usas ningún proverbio... ahora creemos que has venido de Dios" (16, 29 s.).

¿A qué proverbios se refería el Señor? A varias sentencias anteriores en que había hablado a los discípulos sobre su próxima vuelta al Padre y sobre la orfandad en que los iba a dejar y los trabajos que les esperaban: "Dentro de poco ya no me veréis. De nuevo un poco y me veréis" (16, 16). Los discípulos de hecho no entienden este lenguaje y se preguntan: "¿Qué es esto que nos dice: dentro de poco ya no me veréis...? ¿Yo me voy al Padre?" (16, 17).

El Maestro persiste en el empleo de los proverbios y les anuncia los trabajos futuros en lenguaje figurado: "Dentro de poco ya no me veréis... vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. La mujer, cuando da a luz, siente tristeza..." (16, 19-24).

4. — Logos

El término *logos* tiene un sentido muy amplio en los Evangelios. Pero ciertamente equivale al *dicho* de todas las literaturas.

En el IV Evangelio lo encontramos dos veces como sinónimo de *refrán o proverbio.* Junto al pozo de Jacob exhorta el Señor a los discípulos para que contemplen la mies espiritual de las almas ya presente, en contraste con la lejana todavía de la mies material. Los apóstoles van a recoger lo que ellos no han sembrado. El Señor les dice: en este orden de espiritual apostolado se cumple realmente lo que dice *el proverbio:* "uno es el que siembra, otro el que recoge" (Jn. 4, 37) (52).

"No es el siervo mayor que su señor" (Jn. 15, 20) también es una palabra, un proverbio, que Jesús ha dicho varias veces (Jn. 13, 16; Mt. 10, 24).

Una sentencia de los salmos puede ser también un logos. Tales las quejas que pronuncia el justo, tipo del Mesías, cuando es perseguido injustamente (Jn. 15, 25).

El sentido más ordinario de logos es el general de sentencia con forma figurada o sin ella.

Para San Mateo y San Lucas las múltiples sentencias que pronuncia Jesús en el sermón del Monte son *logos* (Mt. 7, 24. 26. 28). El discípulo del Señor oye y cumple estas palabras (Lc. 6, 47).

---

(52) Cfr. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge, 1953, p. 265. Adviértase el contraste que pone Jesús entre lo que dicen los apóstoles (*quedan cuatro meses*) y lo que él dice (*yo digo*). Los apóstoles decían que faltaban cuatro meses, porque hablaban de la mies material. Jesús habla de la espiritual, que ha llegado ya. (Jn. 4, 35-37.)

La sentencia figurada que San Pedro llama *parábola:* "No es lo que entra en la boca, lo que mancha al hombre, sino lo que sale de ella" (Mt. 15, 15) se llama también logos (15, 12).

Las respuesta del Señor a la Cananea, que consta de dos sentencias una vocacional: "No he sido enviado sino a las ovejas de Israel", y otra proverbial: "no está bien echar el pan de los hijos a los perros", es una palabra (Mt. 15, 23). La respuesta de la Cananea: "también los perros comen las migajas de los hijos" es el *logos* que rinde al Señor (Mc. 7, 29).

La imagen de los eunucos para describir la virginidad cristiana es una palabra que necesita de la luz de lo alto (Mt. 19, 11). Y el consejo sobre la pobreza evangélica dado al joven rico es un *logos* que lo entristece (Mt. 19, 22; Mc. 10, 22).

VI

LA FORMA GNOMICA EN LOS EVANGELIOS

La forma propia del género gnómico, que estudiamos en la primera parte general, se encuentra bien definida en muchas secciones de los Evangelios.

Jesús es hombre de su tiempo y de su pueblo y en su magisterio se ha atenido a las formas didácticas de los libros sagrados y de los otros maestros de Israel. Jesús no ha creado la forma, pero tampoco se somete a ella servilmente, mecánicamente. El arte de sus sentencias es instintivo, porque no sigue procedimientos literarios aprendidos. La forma de su palabra es el vestido natural y espontáneo, que se compenetra perfectamente con la idea (53).

1. — Caracteres generales de la forma gnómica

El género gnómico se dirige a la voluntad, al terreno práctico de la vida, antes que a la inteligencia. Y este es el carácter fundamental de la enseñanza de Jesús. Los Evangelios van a crear la fe y la obediencia. Son camino de vida. La palabra de Jesús se oye y se practica. Quien le oye y cumple lo que dice es semejante al hombre sensato, que edifica sobre roca. Quien le oye y no practica, es semejante al hombre necio, que edifica sobre arena (Mt. 7, 24-27. Sin. n. 77).

(53) Cfr. Goguel, M., *Jésus*, 2.ª, París, 1950, pp. 216-236.

Jesús en su magisterio no tiene un plan preconcebido. En él se cumple, como en ninguno, su sentencia sobre el escriba instruído en el reino de los cielos. Del tesoro de su ciencia saca cosas antiguas, conforme a la tradición de los mayores, y cosas nuevas, conforme a su propia experiencia y a las necesidades de cada día (Mt. 13, 52).

Y aquí está la originalidad y novedad de las sentencias del Señor. Va siempre a la realidad y a lo esencial. No se pierde en accidentes y en palabras, como los Rabinos, que a los problemas más sencillos respondían con respuestas sutiles, distinciones complicadas, opiniones divergentes, hipótesis disparatadas.

Jesús no es un teórico. Por esto no hay en sus máximas ni una definición. Ni la del reino de los cielos, ni la de la penitencia. Sus palabras son de vida.

La forma gnómica cuadra como ninguna a los videntes. Y Jesús es un *intuitivo*. Habla siempre como un testigo de Dios, del alma, del reino de los cielos. En todas sus sentencias se adivina que ve: "Hablamos de lo que vemos" (Jn. 3, 11).

El hombre discursivo camina por la vía larga y laboriosa del razonamiento. El intuitivo traduce su pensamiento en una fórmula sencilla y firme. Los discípulos de Jesús son la luz, la sal del mundo, como él es el camino, la verdad y la vida.

La autoridad personal era característica de los sabios que pronunciaban sentencias y nadie como Jesús ha tenido esta autoridad. "Enseñaba con autoridad y no como los escribas" (Mc. 1, 22).

La fuerza de esta sentencia: "Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí" (Mt. 10, 37), no proviene de la demostración o de la evidencia inmediata, sino de la autoridad del Maestro. Y así tantas palabras difíciles, tantas paradojas del Evangelio.

El mismo San Pablo, que siente la autoridad de su misión, no afirma, sino que se esfuerza por probar sus sentencias. Enumera los bienes de la virginidad, de la pobreza, de la obediencia. Jesús dice sencillamente: "¡Bienaventurados los pobres! Si no os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos." "Hay eunucos por el reino de los cielos. El que pueda entender que entienda" (Mt. 19, 12).

Cuando Jesús argumenta recurre a la forma rápida del entimema y concluye con un *a priori* evidente: "¿No desatáis en sábado al buey o al asno para darle de beber? Y esta mujer, hija de Abraham, que desde hace 18 años estaba atada por Satanás ¿no podía ser desatada en sábado?" (Lc. 13, 16).

Para probar que hemos de confiar en Dios se contenta con esta pregunta: "¿Por ventura la vida no vale más que el alimento, el cuerpo más que el vestido?" (Lc. 12, 23).

Las sentencias del Evangelio son profundas, densas de contenido. Cuando leemos por primera vez la sentencia de la renuncia: "quien pierde su vida por mí, la encontrará", comprendemos que el sacrificio voluntario salva. Pero la meditación nos va haciendo penetrar cada vez más en sus horizontes dilatados.

Hay máximas en los Evangelios que pertenecen al acerbo común, a esa sabiduría anónima del pueblo, pero que Jesús ha llenado de un contenido nuevo. "Donde está tu tesoro, allí está tu corazón." "No se puede servir a dos señores." "Por los frutos se conoce al árbol."

Que Jesús inventara o no estos proverbios, poco interesa. Es cierto que el contenido nuevo, que hoy tienen, es suyo. Y la misma observación vale para los símiles y comparaciones. Todos veían lo que veía Jesús en el mundo social, en el interior de las casas, en los campos, en la playa. Pero él sólo veía la relación que existía entre lo visible y el mundo invisible de Dios y del alma (54).

Las máximas del Evangelio, como la generalidad de los proverbios de los libros sapienciales, pueden tener un *carácter absoluto*, como si tuviesen en sí mismas significación propia, independiente de todo contexto. Muchas la tradición las ha conservado aisladamente y muchas, aun en su verdadero marco histórico, tienen un valor universal. "¡Qué difícil es que los ricos entren en el reino de los cielos!" Esta máxima tiene un valor universal y verdadero, aunque se prescinda del contexto histórico en que se pronunció, el del joven rico. Normalmente el contexto ayuda para penetrar mejor en el contenido de la sentencia.

Cuando se estudia el contexto y la forma de las máximas evangélicas, conviene distinguir tres problemas distintos.

1.º) La forma originaria y el contexto real e histórico de la sentencia. ¿Cuál fue realmente la frase que pronunció Jesús y cuándo, dónde y a quiénes se dirigió?

Responder con seguridad a estas preguntas sería muy interesante y muy útil. Pero muchas veces es difícil o imposible del todo, porque Cristo habló y no escribió. Existen criterios, aplicables en muchos casos, que nos aseguran de la forma originaria y del contexto histórico. Los veremos, cuando hablemos de la autenticidad de las sentencias.

2.º) La forma escrita y redaccional más antigua de las sentencias y donde se inspiraron de hecho o de derecho los tres primeros Evan-

(54) Cfr. DURAND, A., *Pour qu'on lise l'évangile*, Etud. 132 (1912), 145-169.

gelistas. Parece cierto que existieron escritos precanónicos sobre los hechos y, principalmente sobre las palabras del Señor. Un argumento es la afirmación explícita de San Lucas, al principio de su Evangelio, y otro puede ser el parecido de forma, aun en detalles menudos, que tienen muchas sentencias en dos o tres de las redacciones sinópticas. Parece muy probable que existieron escritos parciales de las sentencias del Señor, autónomos e independientes entre sí. Su naturaleza y sus autores nos son desconocidos. El P. Lagrange no admite que fueran obra de ningún Apóstol, como tal, ni síntesis de ninguna catequesis. La catequesis apostólica trataba necesariamente de toda la vida del Señor. Necesitaba de los hechos lo mismo que de los dichos (55).

Este es también el sentir de los Padres Höpfl, Gut y Metzinger (56). No pudieron ser obras de importancia, porque no han dejado huella de sí en la tradición cristiana.

El estudio del problema sinóptico y el Método de la Historia de las Formas aplicado desde 1919 a los Evangelios, ha hecho que muchos católicos estudiaran las formas redaccionales más antiguas de las sentencias del Señor. Los Comentarios del P. Lagrange son en este sentido modelo de objetividad y serenidad y pueden consultarse con gran utilidad.

Los resultados son bastante inseguros y frágiles. Puede consultarse, por ejemplo, el estudio sobre las Bienaventuranzas del P. Dupont (57) o la monografía sobre los Justos y la Justicia en los Evangelios de Alberto Descamps. Cuando se quiere precisar la forma que tuvo una sentencia en los primeros escritos no se puede llegar sino a hipótesis frágiles. No existen elementos de juicio suficientes. Y la apreciación de los argumentos es muy subjetiva. Una misma sentencia se puede juzgar por más primitiva en la forma de Mateo por un autor y como posterior por otro autor.

Para la interpretación y exégesis de la sentencia es poca la utilidad que da la fijación de la forma redaccional más antigua. La utilidad mayor de estos estudios, en orden a la exégesis, proviene de la comparación con otros textos similares y de la revalorización del medio ambiente.

3.º) La forma actual de la sentencia en los Evangelios canónicos.

Los grandes comentarios de los Padres y de los autores clásicos y aun modernos católicos están hechos a base de la forma actual de las

(55) Cfr. *Evang. selon St. Mt.*, 3.ª, Paris, 1927, pp. CXXIX-CXLIX.
(56) *Intr. Spec. in N. T.*, p. 34, n. 52.
(57) Cfr. DUPONT, J., *Les pèlerins d'Emmaus*, en Miscellanea Biblica B. Ubach, Monserrati, 1953, pp. 349-374.

sentencias en los libros canónicos. Y este creemos que ha de ser siempre el fundamento de toda recta exégesis. La mente del Evangelista es la que nos interesa conocer. Porque lo que él afirma es lo que Dios revela. Y la mente del Evangelista, una vez fijado su verdadero texto, nos la da el conjunto de su obra y el marco histórico y lógico que ha dado a cada sentencia del Señor, su sintaxis propia y su vocabulario propio. ¿Cómo entendió tal o cual máxima el Evangelista? ¿Qué sentido y aplicación concreta le dio? Esto es lo que más nos debe interesar a los que buscamos la médula del Evangelio y no nos satisfacemos con roer su corteza. Que el Evangelista haya podido colorear el pensamiento del Señor con colores propios suyos o del medio ambiente en que escribió, es a veces claro y otras veces posible. Cuando se dice que la catequesis apostólica coloreó la predicación de Jesús con términos y fórmulas suyas, se puede también preguntar: ¿No influyó también Jesús en el colorido de la misma catequesis apostólica?

2. — Carácter figurado de la forma gnómica en los Evangelios

Bultmann ha dicho muy bien que el carácter ornamental y artístico de las palabras de Jesús no es griego, sino hebreo (58). Las sentencias del Señor tienen más parecido con *el maschal* hebreo, que con *el gnome* griego. Algún proverbio puede ser griego, como aquel: "donde está el cadáver, allí se reúnen las águilas" (Mt. 24, 28). Pero también era judío. Hay formas universales del pensamiento humano, que se encuentran en todas las literaturas.

La comparación con la literatura helenista y con las cartas de San Pablo prueba la originalidad e independencia de las sentencias evangélicas. Su carácter figurado tiene una unidad hebrea perfecta. Como los autores bíblicos, el Señor evita las fórmulas abstractas de los filósofos y se sirve de la concreta y plástica. En esto es más poeta que filósofo.

Para aconsejar a sus discípulos que no devuelvan mal por mal les dice: "No resistir al malo. Si alguno te hiere en tu mejilla derecha, preséntale la otra. Y si alguno te quiere citar a juicio y llevarse tu túnica, déjale también el manto. Y si alguno te quiere para una milla, ve con él dos" (Mt. 5, 39-41).

En los preceptos del Señor hay que mirar más el espíritu que la letra, porque él no legisla como Moisés. Hasta Cristo y después de Cristo los legisladores se han abstenido de los términos figurados. Las sentencias jurídicas son esencialmente rígidas y frías, porque buscan la

(58) *O. cit.*, p. 101.

exactitud de la letra. Cristo promulga su ley con las mismas fórmulas cálidas y flexibles con que habla a las turbas, con una forma más de poeta que de legislador. Su código no era para regir la ciudad terrena de los hombres, que necesita de gran precisión literal, porque la pena no es sino para los infractores de la letra. Jesús habla al alma, al corazón. Legisla para el reino de Dios, que está en el interior. Por esto puede decir: "todo el que mira a una mujer con deseo, ya ha adulterado en su corazón" (Mt. 5, 28). Las sentencias de Cristo son espíritu y verdad. Penetran en lo más íntimo de la conciencia y en este campo las imágenes tienen una gran eficacia.

La ley general de que el cristiano debe obrar por Dios y no por respetos humanos, la propone de diversas maneras gráficas:

a) "Guardaos de practicar el bien a los ojos de los hombres...

b) Cuando vas a dar limosna, no lo anuncies a son de trompeta... No sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha... (Mt. 6, 1-4).

c) Cuando des una comida, no llames a tus amigos, hermanos, parientes, vecinos ricos... convida a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos..." (Lc. 14, 12-14).

La forma figurada del Señor pone en juego los recursos ornamentales de los libros sagrados. El diálogo, el paralelismo, la metáfora, la hipérbole, la paradoja, las imágenes y comparaciones.

a) *El diálogo* con sus preguntas y respuestas anima la enseñanza. El Señor se deja preguntar de los discípulos y de los enemigos. El responde con sentencias, ejemplos o comparaciones. Esta forma la usaban los grandes maestros de Israel, como se ve por el tratado *Pirqé Aboth de la Mischna* (59).

A la pregunta que le hace Pedro sobre el perdón del hermano, responde el Señor: "No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete" (Mt. 18, 21 s.). Era lo mismo que decir: al hermano hay que perdonarle *siempre*. El Señor deja el adverbio corriente y se sirve de la hipérbole oriental encuadrada en el paralelismo de los miembros.

Al discípulo que pide permiso para despedirse de los de su casa, responde el Señor: "Ninguno que ha puesto su mano al arado y mira a lo de atrás, es apto para el reino de los cielos" (Lc. 9, 62). La sentencia es bella y enérgica. No cabe mayor relieve para expresar la importancia del servicio de Dios.

---

(59) Cfr. DANBY, H., *The Mishnah translated fron the Hebrew with Introduction and brief explanatory Notes*, London 1954, pp. 446-461.

BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux prémiers siècles chrétiennes*, Roma, 1955, pp. 4-12; SCHUERER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, Leipzig, 1898, p. 166. El tratado de los *Padres* contiene las sentencias de unos sesenta Rabinos antiguos, pertenecientes en su mayoría a los años 70-170 de nuestra era.

b) *El paralelismo* tan propio de la literatura bíblica y, en particular de la poesía, lo encontramos como recurso ordinario en las sentencias del Evangelio (60).

"No deis a los perros lo santo — ni arrojéis vuestras margaritas a los puercos" (Mt. 7, 6). Los dos miembros sinónimos se corresponden mutuamente y aun sus términos. *Santo* corresponde a margaritas y *perros* a *puercos.*

> "Las zorras tienen cuevas y las aves del cielo, nido.
> El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza" (Mt. 8, 20).
> "El que creyere y se bautizare, se salvará; el que no creyere, se condenará" (Mc. 16, 16).

El paralelismo por antítesis es el más expresivo y por lo mismo, muy frecuente.

c) *La metáfora* es un elemento ornamental propio de todos los pueblos. Jesús se sirve de ella con mucha frecuencia en sus aforismos. La doctrina y la hipocresía de los fariseos es *fermento* (Mt. 16, 6. 12; Lc. 12, 1). Los falsos profetas son *lobos rapaces* (Mt. 7, 15); la generación contemporánea del Señor es *pésima* (Mt. 12, 45), *adúltera* (16, 4), raza de *víboras* (12, 34; 23, 33. 36). Herodes es una *zorra* (Lc. 13, 32). Los hombres son *ovejas* (Mt. 10, 6; 15, 24; Jn. 10, 16; 21, 16) y Jesús *pastor* (Mc. 14, 27; Jn. 10, 11). Simón es *piedra* en un sentido (Mt. 16, 18) y Jesús es *piedra* en otro sentido, piedra de escándalo (21, 44).

Los discípulos son *luz, sal* del mundo (Mt. 5, 13 s.), *hermanos, hermanas, madre* del propio Jesús (Mt. 12, 50). Los judíos rebeldes no son *planta* del Padre celestial (Mt. 15, 13); en cambio, los discípulos son *sarmientos* y Jesús *vid* (Jn. 15, 5). El campo apostólico es una *mies* (Mt. 9, 37; Lc. 10, 2; Jn. 4, 35), la doctrina de Jesús es un *yugo* (Mt. 11, 29 s.), una *cruz* (Mc. 8, 34; Lc. 14, 27), un *arado* (Lc. 9, 62).

d) *La hipérbole* es una figura universal. Las de la Escritura son proverbiales. Los semitas, por su carácter ardiente, propenden más a ellas. Una interpretación literalista de las sentencias hiperbólicas del Señor correría el peligro de falsear su pensamiento. Así Orígenes entendió mal el pensamiento del Señor, cuando la hipérbole y la metáfora de la castración la tomó a la letra.

La prohibición del juramento está hecho en una forma hiperbólica. Jesús no quiere que se jure *nunca.* Ni por el cielo, ni por la tierra, ni

---

(60) Cfr. PEINADOR, M., *Estudios sobre el paralelismo de la poesía hebrea,* "Ilust. del Clero" 33 (1940) 251-262; 34 (1941) 5-15.319-328; 35 (1942) 46-50.129-134.214-222. BONAMARTINI, U., *Epesegesi e parallelismo,* "Scuol. Gatt." 55 (1927, 2) 3-19.

por Jerusalén, ni por la propia cabeza (Mt. 5, 34 s.). Y sin embargo toda la tradición cristiana, empezando por San Pablo, ha encontrado motivos y ocasiones en que se puede y aun debe jurar.

La recomendación de la mansedumbre está hecha también en forma hiperbólica. El propio Jesús no presentó su mejilla segunda al sayón que le hirió en una. Y cumplió perfectamente el consejo de la mansedumbre, respondiendo con dominio y humildad.

Jesús manda que se quite la ocasión del escándalo con la imagen hiperbólica *del ojo,* que se arranca o de *la mano* que se corta para salvar la vida del cuerpo (Mt. 5, 29 s.). En el sermón del Monte ha omitido San Mateo la imagen del *pie,* que menciona después, poco antes de la Pasión (18, 8). Pero lo hace fundiendo en una sola proposición las dos imágenes de la mano y del pie. San Marcos ha conservado mejor la forma original en tres miembros distintos: "Si *tu mano* es para ti ocasión... córtala... Y si *tu pie* es para ti ocasión... córtalo... Y si *tu ojo* te escandaliza, sácalo..." (Mc. 9, 43-47).

San Lucas ha omitido las tres metáforas —hipérboles de la mano, del pie y del ojo— y se ha contentado con la de *la rueda de molino,* que traen también los dos primeros Evangelistas (Lc. 17, 2. Sin. n. 184).

Cuando el Señor dice a un discípulo: "deja a los muertos que entierren a los muertos" (Mt. 8, 22; Lc. 9, 60), no prohibe los deberes de la piedad. Con la hipérbole pretende solamente subrayar la trascendencia del servicio divino. Es la misma idea que inculca la hipérbole del odio de los padres, que nos ha conservado San Lucas (14, 26).

La pobreza apostólica está recomendada en forma hiperbólica. Mateo-Lucas prohiben llevar alforja *y bastón* (Mt. 10, 10; Lc. 9, 3). Marcos permite *el bastón solamente* (6, 8). Es difícil determinar la forma primitiva de la hipérbole que usó el Señor. Lucas mismo ha omitido en otro lugar el detalle del bastón (10, 4). Y es que la idea del consejo se mantiene igual con una u otra fórmula.

Los tres Sinópticos han conservado la misma comparación hiperbólica del camello y la aguja para ponderar la dificultad de salvación que hay en los ricos. En cualquier explicación que se dé al texto, siempre tendremos una de las hipérboles más expresivas del Evangelio, que sólo pretende poner de relieve la dificultad que tienen los ricos para salvarse (Mt. 19, 24; Sin. 212).

En la promesa a los que dejan todo por el reino de los cielos tenemos otra hipérbole en los dos primeros Sinópticos: *el ciento por uno* en esta vida (Mt. 19, 29; Mc. 10, 30). Lucas ha deshecho la hipérbole y nos ha conservado solamente la idea: *mucho más* (16, 30).

La eficacia de la oración hecha con fe está concebida también en forma hiperbólica. Mateo dos veces (17, 19; 21, 21) y Marcos una (11, 23) nos hablan del *monte* que se traslada en virtud de la oración de la fe. Lucas solamente habla *del árbol que se trasplanta* (17, 6). La sentencia debió pronunciarla el Señor dos veces: una la mañana del martes santo cuando los discípulos se admiraron de la higuera que se había secado, a causa de la maldición del Maestro. En esta ocasión Jesús debió servirse de la comparación del Monte, que tenían delante. Mateo vuelve a repetir el logion con motivo de la pregunta que hacen los discípulos después de la curación del niño lunático. El hecho de que Marcos lo omita en esta ocasión no prueba que Mateo lo haya introducido por su cuenta, por vía de comentario. Lucas lo ha conservado en un contexto poco preciso, con motivo de una súplica de los discípulos, pidiendo que les aumente la fe. El Señor les dice: "si tuviereis fe como un grano de mostaza, diríais a este sicomoro: desarráigate y trasplántate en el mar y os obedecería" (Mt. 17, 19; Lc. 17, 6).

La hipérbole del árbol procede armónicamente en Lucas. La fe se compara con el grano de mostaza y su eficacia se explica en la misma línea del árbol. En Mateo falta esta armonía: la fe se compara con el grano de mostaza y se hace sensible su eficacia con la imagen del monte (17, 19).

Si los dos Evangelistas se refieren al mismo logion histórico, cosa que no es fácil demostrar, habría que decir que uno de los dos ha modificado la imagen. La armonía de Lucas no es decisiva a favor de su originalidad, pues Jesús no hablaba con la armonía y lógica de un griego. Esa armonía nos haría pensar más bien en una redacción de Lucas. La misma imagen del árbol y el concreto del sicomoro es lo que a nosotros nos hace pensar en la originalidad de Lucas. Jesús se debió valer de la imagen del monte y de la imagen del árbol para exponer la eficacia de la fe.

En el IV Evangelio tampoco faltan estas expresiones hiperbólicas. Se cierra con la hipérbole monumental de los libros que no cabrían en el mundo, si se escribieran todas las cosas que hizo Jesús (21, 25). La riqueza de los dones que habían de recibir los creyentes se compara con *los ríos de las aguas* (7, 38). Jesús ha comunicado a los discípulos *todo* lo que ha recibido del Padre, es decir *mucho* (15, 15).

e) *La paradoja.* El viejo Kleutgen define así la paradoja: "Quod non modo praeter expectationem, sed etiam praeter veritatem dici videtur" (61). La paradoja no es lo mismo que la hipérbole. Esta nunca

(61) *Ars dicendi,* 9.ª, Taurini, 1885, p. 78; cfr. DUHMA, *Paradoxe Jesusworte in der Predigt,* Leipzig, 1927.

se toma a la letra, pues por definición exagera. La paradoja se realiza a la letra. "Los primeros serán los últimos y los últimos, los primeros" tiene un sentido real literal. La paradoja está muy unida con la sentencia, porque la sentencia descuida la precisión y la distinción de la fórmula filosófica y por esto fácilmente puede producir el efecto de una paradoja. Si el Señor no hubiera terminado la parábola de la oveja perdida con una sentencia, hubiera evitado el actual contrasentido que tiene: "Habrá en el cielo más alegría por un pecador que se convierte, que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia" (Lc. 15, 7). Esta sentencia, que suena a paradoja, no afirma más que el gozo que Dios tiene en el ejercicio de la misericordia. Pero lo afirma con el relieve y curiosidad que despierta el lenguaje paradójico.

Cuando el Señor dice que "no ha venido para los justos, sino para los pecadores" es inútil preguntar si los fariseos, por ejemplo, quedaban al margen de su misión. Solamente quiere acentuar con el relieve de la paradoja un aspecto fundamental de su misión. Una sentencia es paradoja, cuando no presenta el objeto en todo su conjunto y se fija en una cara, como si ella fuera la única. Esto es muy frecuente en las sentencias del Evangelio. Por esto hay sentencias que, comparadas entre sí, parecen contradecirse. Se podían escribir columnas con sentencias que afirman y niegan una misma cosa. No es contradicción. Son verdades parciales puestas tan de relieve, como si fueran toda la verdad. El reino de Dios es humilde y modesto como el tesoro escondido, como la semilla silenciosa y perdida. Pero también es grande y glorioso, como el árbol, como la ciudad puesta en alto, como el campo de trigo, como la red barredera. El cristiano debe confiar en Dios sin preocuparse del mañana, como hacen los gentiles, pero también debe imitar la prudencia de los hijos de este siglo. No debe temer a los que matan los cuerpos, pero debe huir de ciudad en ciudad y tampoco debe echar las perlas a los puercos. La suma de dos sentencias es muchas veces la verdad y el pensamiento del Señor: "Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas" (Mt. 10, 15). ¿Cómo se compagina el consejo de dar la mejilla al que nos hiere con el otro de sacudir las sandalias sobre la ciudad rebelde? Las dos sentencias comparadas entre sí resultan un verdadera paradoja. Ha puesto tan de relieve cada una de las dos ideas, que resultan contradictorias. Sin el relieve de la sentencia desaparece la contradicción.

El cristiano debe edificar a su hermano para que Dios sea glorificado en él (Mt. 5, 16), pero también debe hacer el bien sin que la mano izquierda se entere de lo que hace la derecha (Mt. 6, 3). Los dos consejos suenan a paradoja, parecen contradecirse. Borremos los tonos

fuertes de la sentencia, quedémonos con la idea escueta y desaparecerá la contradicción.

Los fariseos debían ser obedecidos, porque se sentaban en la cátedra de Moisés. ¿Cómo conciliar esta obediencia con aquella sentencia de que son ciegos, conductores de ciegos? Jesús manda la obediencia en los preceptos justos.

Cada una de estas proposiciones de por sí no son paradojas; comparadas con otras pueden parecer paradojas. Hay muchas de estas sentencias en los evangelios. Las paradojas clásicas son las proposiciones que por sí solas parecen contradictorias. En este sentido son paradojas las bienaventuranzas. Cuando Jesús llama felices a los que sufren, desgraciados a los que ríen habla en paradojas al mundo. Sólo el cristiano auténtico llega a comprender la felicidad que hay en el dolor, en el sufrimiento, en la pobreza y los males que tienen las riquezas, la risa y el gozo.

Para decirnos cuán diversos son los pensamientos de Dios y de los hombres nos dice Jesús: "Lo que entre los hombres se estima, es despreciable ante Dios" (Lc. 16, 15).

Las dos paradojas más importantes de los Evangelios se refieren a la abnegación y a la humildad.

La de la abnegación se encuentra en los cuatro Evangelios. Reviste diversas formas, pero en substancia se reduce a esta idea: el que gana, pierde. Esta sentencia es ciertamente del Señor. La han conservado los cuatro Evangelistas y en la misma forma substancial paradójica. Mateo-Lucas la repiten dos veces; Marcos-Juan una sola vez.

En las seis veces aparece el substantivo "*alma*", en lugar del pronombre personal. Aramaismo propio de Jesús. San Mateo nos ha conservado dos fórmulas: *encontrar* el alma (10, 39) y *salvar* el alma (16, 25). San Marcos (8, 35) y San Lucas (9, 24), la de salvar. Lc. 17, 33 usa dos verbos propios suyos, peripoieô y zoogoneô. Los tres Sinópticos han conservado el mismo verbo para perder (apollumi). El motivo por el cual se da la vida lo ha expresado en primera persona, *por mí,* las dos veces San Mateo (10, 39; 16, 25), (Lc. 9, 24) una vez y Marcos ha añadido: por mí y el Evangelio (8, 35). Lc. 17, 33 ha suprimido el motivo.

La forma de Jn. 12, 25 es nueva y más nuestra: "el que *ama* su alma, la pierde; y quien *la odia en este mundo, la conservará para la vida eterna*". Probablemente Juan ha explicado la sentencia.

La segunda vez que la trae San Lucas en el sermón escatológico (17, 33) está abreviada y sin conexión literaria con el contexto.

Mt. 10, 39 la ha incluído dentro del sermón e instrucción a los Apóstoles. Pudo decirla el Señor en esta ocasión y pudo también incluirla por su cuenta el Evangelista.

Por todo esto nos parece cierto que el Señor la pronunció en el contexto común a los tres Sinópticos (Mt. 16, 25; Mc. 8, 35; Lc. 9, 24) y en el de San Juan, poco antes de su Pasión (12, 25). Es dudoso Mt. 10, 39 y nos parece una redacción del Evangelista o de su fuente Lc. 17, 33.

La paradoja sobre la humildad tiene diversas fórmulas:

"El que se exalta, será humillado; el que se humilla será exaltado." Así se ha conservado en Mt. 23, 12, después de las recriminaciones a los fariseos y en Lc. 14, 11 después de la parábola de los primeros puestos y de la del fariseo y el publicano (18, 14). Mt. 18, 4 la ha conservado en una forma más realista y breve; el que se humilla *como este niño,* será el mayor en el reino de los cielos.

La misma paradoja bajo la forma de "los primeros serán los últimos y los últimos los primeros", se ha conservado en varios pasajes. Marcos le ha conservado el sentido de *humildad* en dos pasajes, en que los discípulos rivalizan entre sí. La primera vez Jesús toma a un niño y lo presenta como modelo de humildad (9, 35); la segunda vez, con motivo de las pretensiones de los hijos del Zebedeo, Jesús se contenta con decirles que entre los cristianos el que quiera ser el primero, tiene que ser siervo o ministro de los demás (10, 43 s.).

En los otros pasajes de los tres Sinópticos conserva el sentido de orden y precedencia en el reino de los cielos. San Mateo la ha puesto al principio y al fin de la parábola de los operarios (19, 30; 20, 16). San Lucas a propósito de la conversión de los gentiles (13, 30) y Marcos como final de las sentencias que pronuncia el Señor con motivo de la retirada del joven rico (10, 31).

g) *Las imágenes y comparaciones en los Evangelios* son muy frecuentes. Unas son explícitas, otras implícitas. Unas están insinuadas, otras desarrolladas. Podemos distinguir tres clases de comparaciones, y de imágenes, según el mayor o menor grado de desarrollo. Hay *imágenes y comparaciones simples,* que no tocan nada más que el término: "os envío como ovejas entre lobos". En este ejemplo tenemos la imagen simple de *los lobos* y la comparación de *las ovejas* (Mt. 10, 16; Lc. 10, 3). Los discípulos deben ser también prudentes *como serpientes,* sencillos *como palomas* (Mt. 10, 16). Los justos lucirán en el día de la retribución *como el sol* (Mt. 13, 43). Los contemporáneos del Señor eran superficiales y ligeros *como niños* (Mt. 11, 16); los fariseos *como sepulcros blanqueados* (23, 27); los hijos de Jerusalén como *los polluelos* que

la gallina cubre debajo de sus alas (Mt. 23, 37; Lc. 13, 34). La venida del Hijo del Hombre será *como un relámpago* (Mt. 24, 27; Lc. 17, 24), como el diluvio de Noé y el fuego de Sodoma (Mt. 24, 37-39; Lc. 17, 26-30).

Las realidades divinas de la gracia son *como el viento,* cuya voz sentimos, pero no sabemos de dónde viene ni a dónde va (Jn. 3, 8). Jesús en la cruz atraerá sobre sí a todos los hombres para salvarlos, como la serpiente que levantó Moisés en el desierto (Jn. 3, 14).

El símil o semejanza (Gleichnis) excede los límites de una simple metáfora, como *la levadura* de los fariseos (Mt. 16, 6) o los de una simple comparación y se convierte en un discurso figurado e independiente, en el cual una verdad manifiesta y admitida por todos, procedente de un terreno conocido, como la naturaleza y la vida humana, fundamenta y hace sensible otra verdad nueva y sobrenatural, propia del mensaje de Jesús.

Desde el punto de vista formal pueden destacarse símiles que se distinguen de la imagen y de la comparación únicamente por el mayor detalle con que se desarrolla el proceso de figuración. El símil de la oveja perdida en Mt. 18, 12-14 se ha formado partiendo de la imagen o metáfora de la oveja. En cambio, los símiles del grano de mostaza (Mt. 13, 31), el de la levadura (13, 3), el del tesoro escondido y el mercader de perlas (13, 44 ss.) se forman partiendo de una comparación. El primer término de la comparación encierra una verdad natural que por sí misma se impone como evidente y en esto consiste el acierto y la fuerza lógica del símil (62).

La parábola está íntimamente unida con la comparación y el símil. Los límites que la separa son flúidos, pero el distintivo de la forma narrativa no puede pasar desapercibido. Así la del sembrador, la de la higuera que el dueño quiere cortar, porque no da fruto (Lc. 13, 6-9), la del juez inicuo (Lc. 18, 1-8).

Las parábolas en que el pensamiento didáctico se expresa sin revestimiento de imágenes y una sencilla narración más o menos larga, se pueden llamar narraciones ejemplares. Este tipo es propio de San Lucas (10, 20-37; 12, 16-21; 16, 19-31; 18, 9-14). Tales son las parábolas del Buen Samaritano (10, 20-37), la del rico necio (12, 16-21), la del rico Epulón (16, 19-31), y la del fariseo y el publicano (18, 9-14).

---

(62) Para la comparación cfr. KLEUTGEN, *Ars Dicendi,* pp. 91-94; BERNAOLA DE SAN MARTÍN, P., *Curso Superior de literatura preceptiva,* 3 tom. Madrid, 1927, tom. I, pp. 284-286. Para los Símiles cfr. FIEBIG, P., *Die Gleichnisereden Jesu,* Tübingen, 1912, pp. 132-186.

Las comparaciones, símiles y parábolas se distinguen muy bien de la metáfora y alegoría. Hay que buscar siempre el *tertium comparationis* y distinguir muy bien los puros adornos o *emblemata,* que llama nuestro insigne Maldonado. Pero en aras de esta teoría no se puede tampoco siempre limitar mecánicamente el término medio, pues hay símiles polifacéticos por una parte, y, por otra, la narración parabólica es un organismo y un cuerpo. La bifurcación primordial entre el plano figurado y el real puede disgregarse en muchos puntos de comparación subordinados, como el sembrador y las cuatro clases de terreno. Una interpretación adecuada ha de poner los rasgos accesorios en una relación lo más estrecha posible con el pensamiento fundamental. Tampoco se puede poner como término de relación el más general posible. Jesús no era humanista ni filósofo, sino el predicador del Reino de Dios. No es un predicador de verdades generales. El término medio debe buscarse dentro de la temática de la predicación de Jesús, en el mundo vivo que le rodeaba (63).

VII

EL USO PRACTICO DE LAS SENTENCIAS EN LOS EVANGELIOS

Muchos autores modernos exageran la falta de conexión que tienen entre sí las sentencias y aun las secciones, en general, de los evangelios. Si nos concretamos al estado actual de nuestros libros, a su redacción última, creemos que todos tienen el sello de una perfecta unidad, la que le da un mismo y único autor. Prescindamos ahora de si las sentencias están o no en su momento histórico, de si son o no auténticas. Afirmamos que muchas de ellas están trabadas íntimamente con hechos o doctrina de la sección a que pertenecen. Muchas de ellas tienen en los Evangelios su función literaria social y colectiva. Es decir, no son sentencias autónomas, subsistentes por sí solas. Hay sentencias de esta clase, pero no son todas. Las sentencias autónomas, con una mera yuxtaposición material a otras, se encuentran en los aglomerados de Mateo y de Lucas. Prescindimos ahora de ellas y nos concretamos a las que tienen una función relativa.

---

(63) Cfr. HAUCK F., en el término *parabolê* KITTEL, *Theol. Wört. zum N. T.,* tom. V, pp. 748-750; HERMANIUK, M., *La parabole Evangélique,* Bruges-Louvain, 1947, pp. 193-264. Tiene un estudio muy completo sobre las clases de parábolas en el N. T. Distingue parábolas que son una comparación desarrollada o un símbolo, una metáfora, parábolas en parte comparación, en parte metáfora desarrollada, narraciones parabólicas, parábolas ejemplos y parábolas sentencias.

1. — Sentencias-tema

Así llamamos aquellas sentencias que encierran como *la tesis* de una doctrina.

Mt. 5, 13: "Vosotros sois la sal de la tierra" (64). Así empieza el párrafo. Luego sigue la aplicación concreta del tema general; la sal, cuando pierde su fuerza, no sirve para nada. Se echa fuera.

El mismo proceso sigue la segunda metáfora de la luz. Precede la tesis: "Vosotros sois la luz". Sigue el desarrollo por medio de la imagen particular de la ciudad puesta en alto y de la luz sobre el candelero. Por fin, la conclusión práctica: los cristianos con la luz de sus buenas obras deben edificar a los hombres y glorificar a Dios (Mt. 5, 14-16).

Todas las secciones que siguen en este capítulo V de San Mateo están encabezadas por una misma sentencia común: "no he venido a deshacer la ley, sino a completarla" (5, 17). Es más, hay una sección general introductoria (17-20), que es luego desarrollada por otras seis secciones, que empiezan por otros tantos textos de la ley y las fórmulas comunes de *habéis oído, habéis leído, se os ha dicho* (v. 21.27.31. 33.38.43.).

A la cabeza del capítulo VI hay un consejo de tipo general: no practiquéis el bien por respeto humano (61, 1). Es la sentencia-tema que se amplifica en los siguientes versos (2-6) y reaparece de nuevo, después de la descripción de la oración (16-18).

El principio del cap. VII está señalado por otra sentencia, tema de varios versos: "No condenéis para que no seáis condenados" (7, 1). Los versos 2-5 son la amplificación lógica del tema.

La eficacia de la oración está concebida de la misma manera: una setencia general seguida de otras que la explican (7, 7-11).

Este método literario lo encontramos en los otros Evangelios.

La doctrina verdadera sobre la santidad del sábado la propone Marcos 3, 4 en una pregunta que hace el Señor a sus enemigos: "Es lícito curar en sábado." La pregunta preside la breve narración del paralítico, que es curado (3, 5-6).

La doctrina sobre la abnegación la propone Mc. 8, 34 en una exhortación que dirige Jesús a la turba y a los discípulos: "El que quiera seguirme que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga." Y siguen varias sentencias que amplifican el tema (35-38).

---

(64) Este logion tiene una forma más complicada en Mc. 9, 49, que ha explicado L. Vaganay en *Memorial Chaine,* Lyon 1954, pág. 367-372.

Después que el joven rico se retira entristecido, pronuncia el Señor la sentencia sobre la dificultad que tienen los ricos para salvarse: "¡Qué difícil es que los ricos entren en el reino de los cielos!" (Mc. 10, 23). El tema se amplifica históricamente. Con la admiración doble de los discípulos (10, 24.26) y la doble respuesta del Señor: Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja... nada hay imposible a Dios (10, 25.27). Antes Jesús ha reafirmado el tema: hijos, ¡Qué difícil es que los que confían en las riquezas entren en el reino! (10, 24, b).

La parábola del rico insensato va precedida en San Lucas de una sentencia-tema: "Cuidad y guardaos de toda avaricia: porque la vida de los ricos no se funda en sus riquezas" (12, 15). Y para explicar esta sentencia les propuso una parábola (12, 16).

El IV Evangelio sigue el mismo procedimiento literario. En él la repetición de las sentencias claves se acentúa más. Basta leer el capítulo sexto para convencerse. El tema: "yo soy el pan de vida" es como el hilo de oro que va atando las diversas partes del discurso. Aparece al principio y luego aparece y reaparece (vv. 27.32 s. 35.48... 58 s.).

2. — Sentencias-epifonemas

También se encuentran sentencias epifonemas, que cierran una exposición, más o menos larga.

En el sermón del monte tenemos el epifonema que cierra el cap. V: "Sed, pues, perfectos como vuestro Padre celestial, que está en los cielos" (Mt. 5, 48). La partícula *oun, ergo,* tiene su fuerza propia, que es la de síntesis o conclusión de todo lo que ha precedido.

"No podéis servir a Dios y a las riquezas" (Mt. 6, 24) es también un verdadero epifonema, aunque no va precedido de ninguna partícula consecutiva. Basta la idea y la contextura general del verso:

"Nadie puede servir a dos señores: porque odiará a uno y amará al otro; o seguirá a uno y despreciará al otro: no podéis servir a Dios y a las riquezas." La sentencia final corresponde como conclusión al principio general con que se abre el verso (65).

San Marcos sigue el mismo procedimiento. Unas veces une los epifonemas con una partícula consecutiva (oun, gar, ôste) y otras veces sin partícula ninguna.

"Por consiguiente, el Hijo del hombre es señor del sábado" (2, 27). Esta sentencia cierra todo el episodio de las espigas.

---

(65) Cfr. *a*) 6, 33 s.; 7, 12.20; 10, 22.31; 19, 6; 20, 16; 22, 14.21; 24, 13.42.44; 25, 13.46. *b*) 10, 39; 15, 20; 19, 23.26; 22, 40; 24, 35; 25, 30; 26, 13; 28, 20.

La sentencia "esta es mi madre y estos son mis hermanos" aplicada a los discípulos, era un tanto enigmática. La declara el Señor con otra que cierra el pequeño episodio: "quien hace la voluntad de Dios ese es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mc. 3, 34 s.).

La doctrina sobre el divorcio se cierra con otro epifonema: "así, pues, que el hombre no deshaga lo que Dios unió" (Mc. 10, 9).

El ejemplo de David comiendo los panes de la proposición tiene para Jesús su moraleja práctica. Se resume en una sentencia que cierra todo el episodio: "el sábado es por el hombre y no el hombre por el sábado" (Mc. 2, 27) (66).

En San Lucas abundan más las sentencias epifonemas. La doctrina sobre la abnegación cristiana está expuesta en dos símiles: el hombre que trata de edificar una torre y el rey que se prepara para resistir al enemigo. Una sentencia cierra la perícopa: "Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncia a todas las cosas, no puede ser mi discípulo" (Lc. 14, 33) (67).

La parábola del rico necio se abre con la tesis y se cierra con un epifonema: "Eso le pasa a todo el que atesora para sí y no se hace rico delante de Dios" (12, 21; cfr. 12, 29).

La gran sección que Lucas dedica a la solicitud por los bienes temporales y a la confianza en la Providencia, se termina con una sentencia, que se ha hecho proverbial: "Donde está tu tesoro, allí está tu corazón" (12, 34). No cabe una razón más densa para justificar la renuncia a los bienes de la tierra (68).

Los consejos prácticos para los últimos días del mundo se terminan con este, que los resume todos: "con vuestra paciencia, salvaréis vuestras almas" (Lc. 21, 19. Cfr. 16, 13).

San Juan gusta también de las conclusiones sentenciosas. El diálogo con Nicodemo termina probablemente con la alusión a la serpiente de bronce y está con una sentencia teleológica: "para que todo el que cree en él no perezca, sino que alcance la vida eterna" (Jn. 3, 16). El discurso sobre el pan de la vida termina con esta conclusión: "Este es el pan que bajó del cielo. El que come este pan vivirá eternamente" (6, 63). Otra sentencia general sirve de clave para entender el sentido sobrenatural del pan de la vida: "el espíritu es el que vivifica; la carne no aprovecha" (6, 63).

---

(66) Cfr. 10, 27; 12, 17; 13, 37.
(67) Cfr. 7, 47; 12, 7.
(68) Cfr. 17, 10; 18, 14; 14, 11; 23, 12.

3. — Sentencias-argumento

Hay sentencias que los Evangelistas nos proponen como razones. Son sentencias claras, universalmente admitidas, bien porque están en la Escritura, bien porque pertenecen a la experiencia y ciencia universal.

¿Por qué Jesús come con los publicanos y pecadores? "Porque los sanos no necesitan de médico, sino los enfermos" (Mt. 9, 12; Mc. 2, 17; Lc. 5, 31). Los griegos ya conocían este proverbio, que miraban a los filósofos como a un médico.

¿Por qué los discípulos serán perseguidos? Porque lo ha sido el Maestro y "el discípulo no es más que el maestro ni el siervo más que su señor" (Mt. 10, 24 s.; Lc. 6, 40).

¿Por qué todos los hombres pueden seguir el Evangelio? "Porque mi yugo, dice Jesús, es suave y mi carga ligera" (Mt. 11, 30).

Las obras son el criterio para conocer a los verdaderos profetas y la razón es un proverbio: "porque por los frutos se conoce el árbol" (Mateo 12, 33 cfr. 7, 17; Lc. 6, 43 ss.). El que no es bueno, no puede hablar cosas buenas "porque la lengua habla de lo que hay en el corazón" (Mt. 12, 34 cfr. Lc. 6, 45).

¿Por qué los discípulos deben hacer oración? "Porque el espíritu está pronto, pero la carne es débil" (Mt. 26, 41; Mc. 14, 38).

Conviene que Pedro envaine su espada, "porque todos los que toman la espada, mueren con espada" (Mt. 26, 52). La forma del proverbio es enteramente semita y el marco histórico muy real (69).

¿Por qué los discípulos de Jesús no ayunan, cuando ayunan todos los judíos? La razón es el símil del esposo y sus amigos (Mc. 2, 18-20. Sin. 53).

La resistencia de Jesús a la súplica de la Cananea tenía su motivo: "Porque no está bien dar a los perros el pan de los hijos" (Mc. 7, 27). Debemos ser misericordiosos y mansos con el prójimo, "porque con la misma medida que midiéreis se os medirá" (Lc. 6, 38).

4. — Sentencias-explicativas

El límite entre la razón y la mera explicación es a veces inapreciable. En los Evangelios hay sentencias que parecen mera explicación.

---

(69) Cfr. Klostermann, E., *Das Matthäusevangelium*, Tübingen, 1938 in h. 1.

El símil del hijo del rey que no está obligado a tributar a su padre puede ser un argumento o más bien una explicación. "Por tanto los hijos están exentos" (Mt. 17, 23-25).

La doctrina de la humildad cristiana la explica Jesús con la imagen viva del niño, que coloca en el centro (Mt. 18, 1-4). La maldición de la higuera pertenece al género de acciones simbólicas, que presentan al vivo una lección espiritual. Jesús no da razones para justificar que la verdadera obediencia está en las obras y no en el sí verbal. Se contenta con el símil de los dos hijos (Mt. 21, 28-42). Tampoco razona el tributo al César. Le basta que vean el denario. Una sentencia, que se ha hecho proverbio, resume todo su razonamiento: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt. 12, 16).

La calumnia de que arroja los demonios con poder de Satanás no la refuta con razonamientos. Apela al recurso de los símiles: el reino dividido, la casa dividida (Mc. 3, 23-25).

Podría haber razonado la confianza en la Providencia. Jesús prefiere el método intuitivo. Nos exhorta a contemplar los cuervos, que no siembran, los lirios que no tejen, y nada les falta (Lc. 12, 24.27).

Todos los sucesos le dan materia a Jesús para hacer sensible su doctrina: los Galileos que Pilato hizo matar y aquellos 18 sobre los cuales cayó la torre de Siloé (Lc. 13, 1-5). El bien se debe hacer siempre, aun en día de sábado. Esta doctrina era difícil de explicar en un ambiente tan cerrado como el de los fariseos. Jesús encuentra una razón, que es más bien una explicación. Todo el mundo lleva a su asno y a su buey a darle de beber en día de sábado (Lc. 13, 16) y si caen en una fosa, aunque sea sábado, trabajan por sacarlos (Lc. 14, 5).

Ante la viuda pobre que da de limosna todo lo que tiene, Jesús sentencia en seguida con una paradoja: "Os digo de verdad, que esta viuda, la pobre, ha echado más que todos" (Lc. 21, 3).

El mismo método didáctico nos ha conservado San Juan. Con Nicodemo que le visita de noche y en primavera se sirve del viento que no se ve, pero que se siente, para explicar el misterio de la gracia. Con la Samaritana habla del agua viva, con los Cafarnaitas habla del pan que han comido y del maná. La curación del ciego de nacimiento le sirve para hablar de la luz de la fe; la resurrección de Lázaro, para hablar de la resurrección y de la vida eterna. El lavatorio de los pies para explicar y recomendar la caridad humilde.

VIII

AUTENTICIDAD DE LAS SENTENCIAS EVANGELICAS

Bultmann es uno de los críticos más radicales y destructores. Sus estudios sobre el origen de la materia evangélica le han hecho afirmar: Es imposible "conocer el carácter de Jesús, su personalidad y su vida", porque "no se puede demostrar la autenticidad de una sola de sus palabras" (70).

Vamos a ver cuán falsa es esta conclusión descorazonadora. No existe ningún personaje antiguo de quien se conozcan ni más sentencias ciertas ni con más seguridad (71).

Cuando nosotros afirmamos la autenticidad de las sentencias evangélicas nos referimos a su origen verdaderamente cristológico. Las sentencias de los evangelios han sido pronunciadas por Jesús. No son creación ni de los Evangelistas ni de la primitiva comunidad cristiana. Por sentencias entendemos primeramente su contenido ideológico y su forma substancial. Y hablamos de las sentencias en general. Para cada una en particular hay que hacer un estudio propio e individual, lo mismo que para la forma en sus más pequeños detalles.

Pero del mismo estudio general que vamos a hacer se sigue la autenticidad de muchas sentencias en particular y aun de su forma externa particular.

El FGM se ha consagrado a la evolución de la tradición oral anterior a la fijación escrita de los Evangelios. La cuestión de si esta tradición llegó a nuestros evangelios canónicos a través de escritos parciales, que contenían muchas o algunas de las palabras del Señor, o más bien como las antiguas tradiciones judías, solamente por la vía oral, no es de una importancia primordial, como ha dicho recientemente Cullmann. "En todo caso nunca se podrán definir los contornos de estos escritos hipotéticos" (72).

Que las fuentes de nuestros Evangelios canónicos fueran orales o fueran escritas también, es secundario. Lo importante y esencial es que a ellos llegó con fidelidad el mensaje de Jesús y con fidelidad nos lo han trasmitido a nosotros.

---

(70) *Die Erforschung des synoptischen Evangelien,* Giessen, 1925; 2.ª, 1930, página 33.

(71) Cfr. GRANT, F. C., *The Authenticity of Jesus'Saying,* "Neutest. Studien f. R. Bultmann" (Beihefte z. Zeitschr. Neutest. Wiss. 21), Berlin, 1954, pp. 137-147.

(72) CULLMANN, O., *La Tradition,* Neuchâtel-Paris, 1953, p. 11.

No vamos a servirnos de las razones generales que militan contra las avanzadas conclusiones del FGM. Pueden consultarse las monografías y los trabajos que se han publicado en este sentido (73). Nosotros vamos a repasar los argumentos especiales que existen a favor de la autenticidad de las sentencias basados en el análisis mismo de los Evangelios.

La autenticidad no precisa el marco histórico ni la forma particular primitiva. Se contenta con asentar que la sentencia asciende a Jesús en su contenido y en su forma substancial. El resultado positivo del FGM es que en los Evangelios existen trozos flotantes en el tiempo y en el espacio. Pero no conviene exagerar y desconocer la unidad literaria de los Evangelios y su valor cronológico y geográfico en muchos puntos, como afirma Schmidt (74).

Para que las afirmaciones tan radicales de Bultmann pudieran aceptarse, habría que admitir, como observa Taylor, que los discípulos de Jesús fueron transportados con El al cielo el día de la Ascensión, sin que quedara en la tierra ni uno solo de ellos como testigo (75).

1. — Criterios de autenticidad

Goguel, que no es susceptible de prejuicios ortodoxos, establece como principio general de autenticidad el siguiente: Desde el principio la Iglesia ha formulado su confesión de fe, como aparece en 1 Cor. 15, 3-4. Pues bien, todo texto evangélico que representa una mentalidad anterior a esta confesión, debe ser considerado como auténtico y primitivo. Por la misma razón toda palabra que pronuncia Jesús contraria al espíritu de la primitiva comunidad, es suya. Tal la recomendación que hace a sus discípulos de no ir a tierra de paganos y de samaritanos. Para Goguel es igualmente auténtica la afirmación ante el Sanedrín: "Veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo

(73) Cfr. Hopfl-Gut-Metzinger, *Intr. spec. in N. T.*, 5.ª Neapoli-Romae, 1949, pp. 170-173 con amplia bibliografía; Florit, E., *Il Metodo della Storia delle Forme*, Roma, 1935; Janrowski, B., *Schola historiae formarum*, Varsoviae, 1950; Cullmann, O., *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, "Rev. Hist. Phil. Rel." 5 (1925) 459-477.564-579; Schmid, K. L., ... *Formgeschichte appliquées aux évan.* RHPhR 18 (1938) 3-26; Goguel, M., *La "Form-und traditionsgeschichtliche Schule"*, RHRel. 94 (1926) 114-160; Braun, F. M., *Formgeschichte (École de la...)* DB (S) III, 312-317; Benoit, P., *Réflexions sur la FGM*, RB 53 (1946) 481-512; Cerfaux, L., *L'histoire de la tradition synoptique d'après R. Bultmann*, RHEccl. 28 (1932) 582-594; Recueil... I, Gembloux, 1954, pp. 353-367; Rigaux, B., *La formation des évangiles, probléme synoptique et la FGM*, ETLov. 31 (1955) 658-664.

(74) Schmidt, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919, p. 209.

(75) Taylor, V., *The Formation of the Gospel Tradition*, London, 1935, p. 41.

sobre las nubes del cielo" (Mc. 14, 62). Si fuera invención de la comunidad primitiva, se haría en ella alusión al milagro de la resurrección (76).

Por el mismo camino, comparando la mentalidad que reflejan los Hechos Apostólicos y las Cartas con la que aparece en los Evangelios, llega Easton a sostener que la casi totalidad de las palabras evangélicas son históricas y remontan a la época de las tradiciones orales y no a la de la composición de los Sinópticos (77).

Aplicando estos criterios, que acepta la Crítica racionalista, vamos nosotros a probar la autenticidad de las sentencias evangélicas. Claro que para nosotros el argumento clave no es el análisis literario, sino el histórico y filosófico. La tradición evangélica no se formó de repente en el vacío absoluto, sino dentro de una comunidad jerárquica, en el seno mismo de los testigos calificados. La predicación cristiana es un *testimonio,* donde no cabe inventar. San Lucas escribe para que el noble Teófilo conozca *la solidez* de lo que ha aprendido. Y escribe conforme al testimonio de los ministros de la palabra, que eran los testigos de Jesús. San Pedro escribe también que su predicación no se funda en fábulas, sino en lo que él ha visto (2 P. 1, 16). Jesús quiso que los Apóstoles fueran testigos suyos (Jn. 15, 27) y ellos tenían conciencia de que eran testigos (Act. 5, 32). Es impresionante en el libro de los Hechos la frecuencia con que se recuerda el testimonio de los Apóstoles y el relieve que se les da. Son testigos de Cristo, de sus milagros, de sus palabras, de su resurrección.

Más impresionante es todavía el relieve que da San Juan al testimonio, no solamente de los Apóstoles, sino al de todos los que de alguna manera estaban capacitados para darlo. La importancia de los testigos y del testimonio prueba que el cristianismo es un hecho histórico en todo su conjunto de obras y palabras (78). Los Evangelistas escriben con confianza de sí mismos, sin miedo al control de los testigos. Saben que son fieles a lo que han *recibido.* En tiempo de San Pablo existe una tradición firme, un "depósito" (1 Cor. 15. 3; 11, 23). La autoridad de Jesús tiene para San Pablo un valor absolutamente normativo. El Evangelio que predica no es de inspiración humana. Remonta a una tradición que va más allá de Apolo y de Cefas. Los Apóstoles no son sino "ministros y servidores" de la palabra (79).

---

(76) *Jésus,* 2.ª, Paris, 1950, pp. 149-50.

(77) *The Gospel before the Gospels,* New York, 1928, pp. 88-109.

(78) Cfr. BOVER, J. M., *Comentario al sermón de la Cena,* Madrid, 1951, páginas 118-120; CERFAUX, L., *Témoins du Crist d'après le livre des Actes,* Recueil, vol. II, Gembloux, 1954, pp. 157-174.

(79) EASTON, *o. cit.,* p. 121.

La tradición de las palabras del Señor desempeña en San Pablo un papel más importante de lo que pudiera hacer pensar el número limitado de sentencias citadas por él. El modo como las utiliza, sobre todo en la primera carta a los Corintios (VII), prueba que la tradición de las palabras era amplia y bien definida. Por eso puede distinguir con toda claridad entre sus palabras y las del Señor. Existían normas fijas del Señor sobre diversos problemas morales y prácticos. Por lo que respecta a la virginidad no existe ningún precepto del Señor (80).

La tradición oral sobre las palabras del Señor se pudo fijar con facilidad, prescindiendo ahora de su contenido y su forma, y mirando solamente al pueblo en que se formó. Entre los judíos no existía esa libertad, que vemos en otros pueblos, cuando se trataba de transmitir las máximas de un maestro. La ciencia de los judíos consistía precisamente en aprender de memoria y con la máxima fidelidad posible los dichos de los mayores. Su moral era una ciencia tradicional y antigua.

Los egipcios reprochaban a los griegos la inconstancia. Nada había en ellos viejo, mientras que en Egipto nada había nuevo (81). El sentido de la tradición es característica del saber entre los semitas. Esto vale especialmente en la literatura sapiencial. Las sentencias de los sabios se guardaban como reliquias. Un discípulo bueno se clasifica por su capacidad de retención. Para retener, el método infalible era la repetición. Repetir sin fatiga y en alta voz. La Mischna debe su nombre a este método didáctico (82).

Los discípulos de Jesús no habían estudiado en las escuelas, pero habían asistido a las explicaciones de la Sinagoga. Y también entre los discípulos hubo doctores, como Nicodemo (Act. 6, 7 ; 15, 5).

Los cristianos se interesaron desde el principio por la doctrina de su Maestro. Su vida totalmente nueva y de una austeridad extraordinaria necesitaba una base sólida. Era la vida y la doctrina del Maestro. Cabría pensar que la moral cristiana se hubiera inventado, si respondiese a la medida humana y al ambiente. Pero es todo lo contrario. El *camino* cristiano sigue directrices nuevas, perfectamente definibles. La chispa que provocó el incendio cristiano no pudo lanzarla sino Jesús.

---

(80) Cfr. CULLMANN, O., *o. cit.*, p. 17.
(81) fr. DUESBERG, *o. cit.*, I, p. 23.
(82) Cfr. BONSIRVEN, J., *Le Judaïsme palestinien*, I, Paris, 1935, p. 292.

2. — El contenido de las sentencias

El análisis del contenido gnómico en los Evangelios es una prueba de autenticidad. Veamos cómo.

a) Suponemos como hecho indiscutible que Jesús, como Maestro, fue de una recia personalidad. "Grande en obras y en palabras". "Que decía la verdad sin acepción de personas", "que no era como los escribas y fariseos", "que enseñaba como quien tiene autoridad".

Pues bien, el contenido de las sentencias evangélicas corresponde a esta recia personalidad. Bultmann nos dice: toda palabra que responde al carácter de Jesús, tiene las trazas de ser suya. "La comunidad debe su origen a Jesús y ha conservado muchas de sus sentencias" (83).

El contenido doctrinal de las sentencias evangélicas sigue una línea tan marcadamente *una* y tan *transcendente,* que su autenticidad puede desafiar cualquier duda o estudio (84). Piénsese en la sentencia sobre el tributo al César, sobre la virginidad, sobre la perfección, sobre la mansedumbre, sobre el ver las faltas del hermano.

Compárense las sentencias de las Cartas con las de los Evangelios. Recia y bien definida fue la personalidad de Pablo. Pero las sentencias de los Evangelios están por encima. Tienen otro sello. El episodio de la adúltera, podrá pertenecer al IV o al III Evangelio; lo que no se puede dudar es que allí obra y habla Jesús: "El que no tenga pecado, que tire la primera piedra" (Jn. 8, 7). "¿Nadie te ha condenado?... Yo tampoco te condeno..." (8, 10 s.).

b) El contenido doctrinal de las sentencias evangélicas *contrasta profundamente con la moral rabínica.* La moral gnómica de los Evangelios no es griega ni judía. Es cristiana. Puede ser útil comparar la tradición evangélica con ciertas tradiciones análogas del mundo judío y griego. Pero comparar no es explicar y analogía no es genealogía. La forma de ciertos aforismos puede haberla tomado Jesús del maschal hebreo tal y como aparece en los libros sapienciales. Pero sería injusto afirmar que estos aforismos deben su origen a la sabiduría judía (85).

---

(83) Cfr. *Die Geschichte der Synopt.*, p. 61.

(84) Cfr. Batiffol, *L'enseinement de J. C.*, p. XIV.

(85) Cfr. Goguel, *Jésus,* p. 117. Recientemente ha observado J. Schmitt que la moral evangélica queda por encima del ideal sadoquita tal y como lo revelan los mss. de Qumram. El judaísmo comunitario de tipo qumranita manda a sus fieles "*odiar a los enemigos*", mientras el Evangelio prescribe *el amor de los enemigos, de los que nos persiguen.* Cfr. *Les écrits du N. T. et les textes de Qumran,* RScR. 30 (1956) 269 s.

Las máximas de Jesús se encaran abiertamente con las máximas de los grandes doctores judíos: "Se os ha dicho... yo os digo." Es fórmula que reaparece varias veces en el sermón del Monte (Mt. 5, 21.27.31. 33.38.43).

c) El contenido doctrinal de las máximas evangélicas es *preciso y breve*. Concretamente no sobrepasa la media docena de ideas básicas, cuales son el amor al prójimo, la limpieza interior del corazón, el despego de las riquezas, la abnegación de las propias ambiciones, la humildad, la mansedumbre, el perdón, las persecuciones y sufrimientos, la providencia de Dios, el éxito con Jesús. Este pequeño catecismo no era difícil de aprender y retener.

Pero lo que más interesa es que todas estas ideas ascéticas están muy trabadas entre sí y forman un todo único con los ejemplos del mismo Jesús. La ascética evangélica puede resumirse en aquella metáfora del grano de trigo, que debe morir para fructificar (Jn. 12, 24).

El grano de trigo era el propio Maestro y eran también los discípulos. Existe una unidad convergente en el contenido doctrinal de los Evangelios. Un cuerpo único, que no ha podido crear la comunidad de los discípulos refractarios a todo lo que fuera pasión y humildad.

d) El contenido de muchas sentencias de los Evangelios no puede ser sino de los días históricos de Jesús. Anterior a la predicación de los discípulos. El cristianismo no había roto todavía las fronteras del judaísmo. "No está bien tomar el pan de los hijos y darlo a los perros" (Mt. 15, 26). Los oyentes del sermón del Monte son judíos y nada más que judíos. Prescindamos de la interpretación y perfección de las tradiciones judías. Bastan las sentencias que aluden a los gentiles: "Cuando oráis, no digáis palabras inútiles, *como los paganos*" (6, 7). "No os angustiéis diciendo, ¿qué comeremos o qué beberemos? o ¿con qué nos vestiremos? Porque todo esto buscan *los gentiles*, y *vuestro Padre celestial* sabe que lo necesitáis" (6, 31 s.).

Las sentencias del Evangelio son *la semilla* que cae silenciosa en la tierra, segura de su virtud. La seguridad de Jesús se refleja en sus palabras. Nadie sino él podía hablar con tanta seguridad. El carácter doctrinal de las sentencias es el mismo en los cuatro Evangelios. Es verdad, que Juan es más teológico y místico, pero sus sentencias responden a la misma personalidad recia de los Sinópticos y a la misma época (86).

---

(86) Cfr. Dodd, C. H., *Some Johannine "Herrenworte"* (13, 16; 12, 25; 13, 20; 20, 23) *with Parallels in the Synoptic Gospels*, "New Test. Stud." 2 (1955), 75-86. Compárese también Jn. 6, 63 con Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; Jn. 4, 35-38; 15, 16 con Mt. 9, 38 s.; Lc. 10, 2.

3. — La forma de las sentencias y su autenticidad

La forma de los dichos del Señor estudiada en su conjunto y en sus pormenores responde exactamente a la forma de los Rabinos de Israel y, en general, del mundo semita. Esto favorece mucho su autenticidad. Recorramos brevemente los puntos, que ya hemos estudiado, cuando tratamos de la forma de los dichos del Señor. Ahora subrayaremos la relación que tiene la forma con la autenticidad.

a) *La brevedad y el relieve de las sentencias.* El oriental está acostumbrado a transmitir oralmente las tradiciones de su sabiduría y de su historia, cuando han adoptado la firme forma que exige su conservación. El maestro se sirve de las formas usadas desde antiguo en estos pueblos. Ya vimos que *la sentencia* o *gnomo* desempeña un papel importante. Los dichos del Señor, como aparecen en los Evangelios, arrancan de una tradición oral. En los pasajes discursivos de los Sinópticos se echa de ver que el Señor se expresaba no en discursos largos, sino en formas más bien cerradas, de breve cuño. Los discursos son composiciones formadas con sentencias. Estas concisas y breves formulaciones podían ser retenidas y conservadas con relativa facilidad y más por oyentes que vivían en una economía sencilla. La concisión de las sentencias queda robustecida a menudo por las imágenes, incluso de tipo paradójico. Todo ello facilita la conservación. Piénsese, por ejemplo, en las palabras de la paja y de la viga, en las perlas y en los cerdos. La tradición ha transmitido estas sentencias como proverbios. Conjuntos de imágenes más extensos, en ocasiones sentencias dobles, han sido agrupadas a la manera del paralelismo de sentido hebreo, e incluso sentencias más complicadas se someten comúnmente a una ley de periodicidad, que el sabio emplea quizá de una manera inconsciente. En esto aparece el influjo de formas estilísticas orientales, tal como aparecen en el A. T., tal como habían vivido en los profetas y en los Rabinos. Un ejemplo puede dar idea de esta presión de formas, que actúan inconscientemente en el maestro y en los discípulos:

> "Nadie puede servir a dos señores" (tesis general):
> "O bien odia al uno y ama al otro
> O bien sigue al uno y rompe con el otro" (explicación).
> "No podéis servir a Dios y a Mammón" (epifonema final) (Mateo, 6, 24).

Todas estas sentencias han sido formuladas originariamente como dictámenes sobre determinados casos. Unas han sido conservadas en su

marco histórico. Otras han llegado autónomas, como proverbios y normas populares.

Muchos dichos pudieron grabarse en la memoria, porque se conectan en forma de adhesión o de crítica, con pasajes del A. T., que todos conocían. Piénsese en los conocidos grupos de sentencias del sermón del Monte, que comienzan por la frase llamativa: "Habéis oído que se dijo a los antiguos..."

Otras máximas pueden contarse entre las sentencias proféticas, porque emplean las viejas formas en que los videntes de Israel y, en general, los orientales invocan su "bienaventurado" o su "¡ay!" sobre personas o ciudades, o manifiestan en primera persona su conocimiento secreto de Dios (Mt. 11, 25-30).

Las sentencias de los Evangelios tienen en sí mismas las posibilidades internas de conservación y, por lo mismo, el sello de la autenticidad. La moral encaja en sentencias cortas mejor que en largos discursos. La comunidad cristiana consideró los dichos del Señor como normas de vida, las ordenó y recapituló temáticamente en muchos casos. Las dos únicas sentencias que San Pablo atribuye al Señor no se refieren a cuestiones de fe, sino de la vida práctica (1 Cor. 7, 10; 9, 14).

Las sentencias en su forma más exterior han podido ser coloreadas, según las circunstancias de lugar y de tiempo, antes de su fijación definitiva. Si se compilaban las palabras de Jesús como normas para las comunidades, era natural que se acomodaran en su ropaje exterior a las circunstancias, por medio de la especialización de lo general. Pero esto no le quita nada a su autenticidad. El mismo Dibelius confiesa que "estas modificaciones no han alterado la esencia del Evangelio. El mensaje de Jesús nos ha sido conservado de modo unitario y nada afectado. La comparación con las excrescencias posteriores de la tradición, prueba que las alteraciones perceptibles de los evangelios no tocan a nada esencial" (87).

b) *Las imágenes y el ritmo de las sentencias.* La forma gnómica de los Evangelios se distingue por su estilo figurado y poético, como hemos visto. Esta cualidad favorece mucho la autenticidad, pues es un gran medio de conservación.

El estudio del maschal rabínico, tan unido con el estilo gnómico, ha probado una técnica de "estilo oral", de tipo semita, que remonta al período oral de la tradición evangélica. ¿Por qué los cristianos de for-

---

(87) DIBELIUS, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur,* I, *Evangelien und Apokalypsen,* Berlin-Leipzig, 1926, p. 22.

mación griega, conservaron estos meschalim, sino porque su autor era Jesús? (88).

A excepción del Apocalipsis, donde las imágenes son más bien combinaciones algébricas y de las cartas de San Pablo, cuyas imágenes reflejan el mundo griego, el N. T. es más bien pobre en variedad de imágenes. Todas caen dentro del ámbito estrecho del mundo sencillo palestinense, en que vivió Jesús (89). Por otra parte, bajo el punto de vista de las imágenes poco o nada se diferencian entre sí los cuatro Evangelistas. Hombre tan intelectual y universal como San Mateo, ha conservado las mismas imágenes que sus compañeros. Prueba de que las imágenes son de Jesús. Con razón dice Goguel: "la forma rítmica y las imágenes son una buena señal de autenticidad" (90). Y Streeter, después de estudiar la obra de Burney, concluye que el ritmo poético de las sentencias nos da la seguridad de que poseemos la misma palabra de Jesús (91).

En los Evangelios se siente la voz de un único Maestro. La reunión de parábolas, apotegmas, proverbios, reglas de moral, profecías, no se ha hecho al acaso. Detrás está su autor bien definido. En muchos pasajes se reconoce el ritmo oral, como, por ejemplo, al final del sermón del Monte (Mt. 7, 24-27). En procedimientos de ritmo y mnemotecnia los semitas son excepcionales. Son repetidores notables, hábiles en dar a su lección la formulación exacta, fácil de conservar.

Desde el estudio fundamental de Jülicher a fines del siglo pasado pocos textos han sido tan estudiados como las parábolas. Si la crítica ha probado que Jesús fue hombre de su tiempo y de un pueblo determinado por el uso de las parábolas, también ha probado su originalidad y autenticidad. Todas llevan el sello del marco palestinense en que se predica el Evangelio.

Es verdad que la comparación sinóptica demuestra ciertas diferencias de redacción. Por esto se ha podido hablar del "doble asiento en la vida". De una parte las parábolas reproducen la auténtica predicación de Jesús y de otra la predicación de la comunidad primitiva, que ha introducido determinadas formas accesorias. Distinguirlas bien para

---

(88) Cfr. PAUTREL, R., *Le canon du maschal rabbinique*, RScR 26 (1936) 4-45; 27 (1937) 264-281; *Des abréviations subies par quelques sentences de Jésus dans la redaction synoptique*, 24 (1934) 344-365; GRANDMAISON, L. DE, *Le style oral. En marge d'un mémoire de psychologie linguistique*, "Étud." 183 (1925) 685-705; *Jésus Christ*, I, Paris, 1928, pp. 201-209; CERFAUX, L., *La probité des souvenirs évangelique*, EphThLov. 4 (1927) 13-28.

(89) Cfr. HAUCK en KITTEL, *TheolWzNT.*, V, pp. 749-751.

(90) *Jésus*, p. 234.

(91) Cfr. LEON-DUFOUR, X., *L'Évangile et les Évangiles* par HUBY, J., Paris, 1954, p. 39, not. 2.

hallar la primitiva forma de la predicación del Señor es un proceso crítico delicado, en donde puede entra el factor subjetivo. Con todo, pueden señalarse puntos de vista fundamentales. En algunas parábolas, que primitivamente se dirigían a los adversarios, la aplicación se ha orientado a los fieles en general. Así, por ejemplo, la parábola de los operarios con el epifonema final; "los últimos serán los primeros y los primeros, los últimos" (Mt. 20, 16), en la redacción actual se dirige a todos los fieles, como un aviso (92).

La parábola de la oveja perdida conserva su forma originaria en San Lucas, pues se dirige a los escribas y fariseos murmuradores para probar que también los pecadores y publicanos tienen derecho al reino de los cielos (Lc. 15, 1-7). San Mateo la ha insertado en el discurso eclesiástico y le ha dado un carácter pastoral. Este discurso (Mt. 18, 12-16), bajo el punto de vista literario es uno de los conglomerados más artificiales del primer Evangelio, que reproduce elementos muy dispares por su materia, su origen y variada coloración judía. En materia disciplinaria es la sección del N. T. que más parecido tiene con los documentos de Qumram (93).

c) *Las conclusiones de las parábolas* presentan un doble problema: uno histórico y otro literario. Este último no nos toca a nosotros. ¿Pertenecen o no muchas de las conclusiones al cuerpo de la parábola o son apéndices extraparabólicos? Es un problema que ha estudiado detenidamente el P. Buzy, pero con un criterio demasiado rectilíneo y por eso nos parece que exagera el número de conclusiones extraparabólicas (94). Mucho más ponderado y objetivo nos parece el R. P. Antolín en el trabajo que publicó en Estudios Bíblicos (95).

A nosotros ahora solamente nos interesa el problema histórico o el de la autenticidad de las conclusiones, que hemos de tratar en general y no en particular para no exceder los límites justos de nuestro trabajo.

Si la conclusión de la parábola encaja bien con el cuerpo de la misma, no hay lugar a duda. La conclusión es de Jesús por la misma razón que todo el resto de la parábola. La conclusión está también en su sitio histórico.

---

(92) Cfr. HAUCK, F., en KITTEL, *TheolWzNT*, V, 751-753.

(93) Cfr. SCHMITT, J., *Les écrits du N. T. et les textes de Qumran*, RevScRel 30 (1956) 270-272.

(94) BUZY, D., *Les sentences finales des paraboles évangeliques*, RB 40 (1951) 321-344; *Les paraboles*, Paris, 1932, pp. IX-XI.

(95) ANTOLÍN, T., *El problema de las conclusiones finales aparentes en las parábolas evangélicas*, EstBibl. 2 (1943) 3-22. Sobre la lección de las parábolas cfr. BAUDIMENT, RB 53 (1946) 47-55.

Puede darse el caso de que la conclusión se despegue lógica y literariamente de la parábola. Sería el caso de las conclusiones extraparabólicas, que hay siempre que probar. Admitida la hipótesis, verificable en algunos casos concretos, nos preguntamos, la conclusión ¿es sentencia de Cristo o no?

Existe un motivo literario para probar que la conclusión extraparabólica remonta al mismo Cristo, no como conclusión de la parábola, por hipótesis, pero sí como apotegma o máxima, aunque desgajada de su propio contexto. Estas conclusiones extraparabólicas llevan el mismo sello literario de autenticidad que las demás sentencias evangélicas. Se puede decir que son las sentencias más señaladas. Se han podido conservar muy bien. No se explica que el Evangelista cerrara con ella la parábola, si ni siquiera ascendía a Jesús la sentencia.

El Evangelista la ha podido poner después de la parábola por cierta analogía de idea, de forma o de palabra. Cabe hasta la posibilidad de que la haya puesto nada más que por ponerla y darle un sitio, como cuando reúne varias sentencias nada más que por conservarlas. Lo interesante es que ha considerarlo por auténtica la sentencia.

Un fin ha tenido el Evangelista. Por lo menos, conservar la sentencia, dándole un lugar cualquiera. Pero lo ordinario no puede ser esto. Al relacionar la sentencia con la parábola, el Evangelista ha visto un nexo de fondo o de forma, por lo menos. El exegeta debe estudiar detenidamente si la sentencia y la parábola se comunican alguna luz entre sí. Hemos de pensar literariamente bien del Evangelista. Al unir la sentencia final con la parábola, lo razonable es que haya visto una relación interna. No es el caso de sentencias particulares que se unen materialmente entre sí, aunque no exista entre ellas nexo lógico ninguno. Aquí es una sola sentencia, que se pone al final de una narración seguida, que tiene siempre una enseñanza moral. Un cuadro más o menos largo no se cierra con una sentencia sola, si no existe ninguna relación. Creemos que las conclusiones de las parábolas, por lo general, deben servir para ver el pensamiento del autor inspirado sobre la misma parábola. La inconexión total de la sentencia final y de la parábola debe siempre probarse bien. Y no basta nuestra lógica matemática. Los orientales son más amplios y no tienen un molde férreo tan estrecho. Una parábola puede concluir en varias direcciones y aun curvas, que el genio occidental no admitiría.

A la parábola de la oveja perdida, Lc. 15, 7, le ha puesto como conclusión, la alegría que hay en el cielo por un pecador, que se convierte. Esta conclusión empalma muy bien con la segunda parte de la narración parabólica. Mt. 18, 14 le ha puesto otra conclusión, la voluntad

salvífica de Dios concretada a los pequeños. Esta conclusión empalma muy bien con la primera parte de la narración, con el empeño que pone en buscar la oveja perdida. Jesús pudo explicitar las dos lecciones o una sola. Pero las dos estaban en su narración.

En la parábola de los obreros llamados a la viña hay dos conclusiones en muchos códices. Una críticamente cierta: "los últimos serán los primeros y los primeros los últimos". Buzy considera la conclusión como extraparabólica (96). No así el P. Lagrange ni Boismard. Este último llama la solución de Buzy "un caso desesperado" (97). Y lleva razón. Lo último de todo ha de ser este recurso de impotencia. Pero lo más curioso es la posición de Feuillet. Se pronuncia por la autenticidad de la segunda conclusión: "porque muchos son los llamados y pocos los escogidos" y considera las dos como bien trabadas con el cuerpo de la parábola. La sentencia sobre los primeros se encuentra al principio y al fin de la parábola (Mt. 19, 30; 20, 16a). No puede ser una conclusión arbitraria del Evangelista. También aparece en Mc. 10, 31 y Lc. 13, 30. Esta para Feuillet es argumento de que la sentencia fue muy usada por Jesús. La sentencia de los llamados y los escogidos aparece como cierta en Mt. 22, 14, al final de los invitados a las bodas y aquí en 20, 16b como dudosa. Feuillet la da por cierta y bien trabada con la misma parábola. Sus palabras son muy tajantes.

"Son los exegetas los que entienden mal la parábola o la sentencia o las dos cosas" (98).

Si citamos estas palabras de Feuillet es solamente para poner un ejemplo que demuestre al vivo cómo no es fácil probar que una conclusión es extraparabólica por el mero análisis literario. El solo hecho de que un Evangelista ponga una sentencia después de una parábola es un argumento a priori de su relación con la parábola y de su valor histórico.

La misma sentencia de los primeros y de los últimos que Mateo pone al principio de los obreros enviados a la viña, se encuentra en otro contexto en Mc. 10, 31 y Lc. 13, 30. Para Feuillet esto es argumento de que Jesús pronunció la sentencia en diversas ocasiones. Otros podrán dudar. Lo que no se puede dudar es de la autenticidad de la sentencia. Si el contexto de Marcos-Lucas es el histórico, Mateo la ha puesto en la parábola como clave de interpretación de la misma. Lo que en

---

(96) *Ev. selon St. Mt.* (Pirot-Clamer IX) p. 296.

(97) *Note sur l'interpretation du texte "multi sunt vocati, pauci vero electi"* RvThom 52 (1952) 569-585. "Los llamados son más numerosos que los escogidos", porque el hebr. carece de forma comparativa.

(98) FEUILLET, A., *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'Alliance,* RScR 34 (1947) 303-327, en particular pp. 317-323.

manera alguna se puede decir, con Julicher y Loisy, es que San Mateo falsea el pensamiento de Jesús (99).

d) *Los apotegmas.* Los autores no convienen en el nombre, aunque sí en la realidad. Lo que Dibelius llama *paradigmas,* Bultmann lo llama *apotegmas,* Albertz *controversias* y Fascher, *diálogos* (100). Se trata de diálogos breves, de cinco o ocho versos, como término medio. A veces están unidos dos o tres diálogos, por la identidad de materia (Mc. 10, 35-45.17-31). Cada diálogo forma un todo personal, que se centra en torno a una palabra del Señor. Por regla general la sentencia cierra el diálogo. Los interlocutores figuran de una manera impersonal: algunos, los escribas y fariseos. Rara vez aparecen con sus nombres propios, como Simón el leproso, Marta y María. Las indicaciones de tiempo y de lugar tampoco suelen ser muy completas. Por esto los apotegmas literariamente pertenecen más a las palabras de Jesús que a sus hechos (101).

Taylor ha estudiado estos apotegmas bajo el punto de vista de su autenticidad (102) y nos da un motivo general y de tipo literario. Partiendo del número de apotegmas que fijan Bultmann, Dibelius y Albertz, dice él: Por lo menos veinte de los apotegmas provienen de Mc., siete o nueve de la fuente particular de Lc., cuatro o cinco de Q., considerada como fuente de Mt.-Lc., uno de Mt. y ninguno de Jn., si se exceptúa el episodio de la adúltera. Si los apotegmas se deben al poder creador de la comunidad, ¿por qué han ido disminuyendo, a medida que nos vamos alejando de Jesús? Más bien debían haber ido aumentando, pues las necesidades crecían y con ellas los motivos para crearlos. ¿Por qué no hay ningún apotegma para explicar la necesidad de la cruz, la universalidad del Evangelio y la organización de la Iglesia? Habría que suponer que el poder creador de la comunidad ha ido disminuyendo en proporción inversa a las necesidades.

Por esto dice Albertz con razón que los apotegmas o controversias reposan sobre discusiones históricas de Jesús, con contemporáneos suyos y sobre temas actuales de su época: la guarda del sábado, el divorcio, las tradiciones de los antiguos, el ayuno, el impuesto. En estos diálogos actúa el Cristo de la historia y no el Cristo de la fe (103).

---

(99) Ib. p. 318.

(100) ALBERTZ, M., *Die Synoptischen Streitgespräche,* Berlin, 1921. FASCHER, E., *Die formgeschichtliche Methode* (Bhz.ZfNW 2), Giessen, 1924.

(101) Cfr. HOFFMANN, J., *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'Histoire,* Paris 1947, p. 169.

(102) *The Formation of the Gospel Tradition,* p. 63-87.

(103) *O. cit.,* p. 63.

Los apotegmas, por su marco histórico tan bien definido, nos han conservado determinadas sentencias de Jesús con una fidelidad extraordinaria y de la cual no cabe dudar. Sentencias cortas tan bien centradas, no han sido inventadas. Son fuente de información de valor incalculable.

La curación del hombre de la mano seca es uno de los apotegmas. La sentencia se ha conservado en forma interrogativa, más conforme al uso semita del paralelismo en Marcos-Lucas y más simplificada en Mateo: "¿Es lícito en sábado hacer el bien, o hacer el mal, salvar una vida o matarla?" (Mc.-Lc.). "¿Es lícito curar en día de sábado?" (Mt.).

Mateo, que ha simplificado la interrogación, ha añadido el símil de la oveja que cae a un hoyo en sábado (12, 11).

San Lucas nos ha conservado el mismo apotegma en otros dos marcos, el de la mujer encorvada (13, 10-17) y el del hidrópico (14, 1-6). Las dos veces ha conservado un símil parecido al de Mateo: en vez de la oveja habla del buey y del asno (13, 15), del hijo y del buey (14, 5).

La acusación por la violación del sábado, debió ser muy frecuente. También San Juan se hace eco explícito. Estos apotegmas, aunque repetidos, tienen sello de autenticidad. Su mentalidad corresponde al ambiente histórico de Jesús.

El episodio de las espigas es un apotegma didáctico, según Bultmann. Hay en él dos sentencias, una que se adapta lógicamente al ejemplo de David y del sacerdote Abiatar: "El sábado es por el hombre y no el hombre por el sábado" (Mc. 2, 27). La segunda la reproducen los tres Sinópticos: "El hijo del hombre es señor del sábado" (Mt. 12, 8), *aun* del sábado (Mc. 2, 28; Lc. 6, 5).

San Mateo añade, por vía de confirmación, dos citas de la Escritura, una que justifica el trabajo de los sacerdotes en el templo (Nm. 28, 9) y otra que pone la misericordia sobre el sacrificio (Os. 6, 6). Como observa el P. Lagrange, las dos citas están en plena consonancia con el texto y no hay razón para dudar de su autenticidad.

La autenticidad de los apotegmas por su brevedad, por su relieve, por el interés biográfico se impone a los críticos más que la de cualquier otra sentencia. Están bien cortadas, en su sencillez llevan el mensaje esencial de Jesús, repetido ciertamente muchas veces. Por todos estos títulos se impusieron a la tradición (104).

---

(104) Cfr. DESCAMPS, A., *Les Justes et la Justice dans les évangiles*, Louven-Gembloux, 1950, pp. 108 ss.

IX

CONCLUSION HISTORICA, LITERARIA Y EXEGETICA

El resultado de nuestro trabajo se puede compendiar en tres conclusiones prácticas, una histórica, otra literaria y otra exegética.

1.ª Conclusión histórica

Jesucristo en su predicación se sirvió del género gnómico, tan usado en los pueblos antiguos y, particularmente, en el hebreo. Este género se acomodaba bien al carácter ambulante de su predicación, a la profundidad y originalidad de su doctrina, a su fin moral y práctico. En fin, a su vocación de testigo y vidente del mundo sobrenatural.

Si la forma interna y externa de sus sentencias está calcada sobre los moldes antiguos y universales de los libros sapienciales, Jesucristo se distingue de los maestros de Israel por la profundidad de su pensamiento y la naturalidad y sencillez de su forma. Nadie como él vio nunca la relación que existe entre el mundo sensible de la materia y el insensible del espíritu. La autoridad externa de su palabra corresponde a la conciencia interna que tenía de ser el primero de los profetas de Israel.

Los cuatro Evangelios tienen el mismo sello personal de una gran figura, que habla en ellos. El primero de los enviados de Dios y el que estaba por encima de Salomón. Las máximas evangélicas no son de una comunidad incolora, impersonal, sino de un maestro muy concreto. Hay en ellas unidad de fondo y de forma, que sólo se explica, si está detrás de Jesús.

Es digno de notarse que los cuatro Evangelios se escriben en medios distintos y por autores distintos y, sin embargo, reflejan el mismo ambiente histórico y literario, el mismo personaje central. La imagen de la oveja, que tiene sus características propias en Lucas y en Juan, tiene por fin en los dos justificar el trato y acogida que Jesús dispensa a los pecadores y publicanos. En el mismo Mateo, que ha hecho más abstracto el marco histórico, hay el mismo espíritu: el deseo universal de salvación que Dios tiene. Todo ello contrasta con el particularismo y pasión de unos mismos enemigos históricos, como eran los escribas y fariseos.

Los mismos discípulos, como Pedro, Esteban y Pablo, cuando hablan por su cuenta, no hablan como los evangelios. Las sentencias de los evangelios tienen su sello propio, que las distinguen de las sentencias que leemos en el libro de los Hechos o en las cartas. Las imágenes de San Pablo se diferencian notablemente de las imágenes de los Evangelios, porque responden a dos mundos distintos.

Los críticos exageran el sentido apologético y parenético de los Evangelios, a costa de su valor histórico. Es verdad que los Evangelios no son una historia pura, *desinteresada*, pues buscan la fe en la persona del Señor, pero la buscan por medios históricos, con los recuerdos de los testigos. Los Apóstoles creyeron en Jesús, porque oyeron su palabra y vieron sus obras. Lo que ellos vieron y oyeron lo predicaron *para que* otros creyeran también. Y aquí está el fin apologético y parenético de la primitiva predicación, *fundado en el recuerdo de los testigos*. No se busca el cuadro histórico *per se*, pero se desarrolla *históricamente* (105).

Las sentencias evangélicas nos dan la doctrina de Jesús, la forma general de su pensamiento y también, en determinados casos, la particular, que se conservó oralmente, gracias a los recursos mnemotécnicos, al interés y especiales condiciones de los oyentes, tan distintas de las modernas nuestras.

Entre los procedimientos literarios hay unos que son ciertamente de Cristo, como los discursos apologéticos, las invectivas, las parábolas, las explicaciones o argumentaciones exegéticas, consejos y preceptos morales. Hay procedimientos literarios que son muy probablemente de Cristo. El ritmo oral de las sentencias, los refranes, las agrupaciones numéricas, las enseñanzas dialogadas, las palabras claves eran artificios clásicos en la literatura sapiencial y profética. La semejanza literaria de los dichos de Cristo con los de los antiguos Rabinos, como se conservan en el tratado Pirqé Abot de la Mischna, que es una buena prueba de autenticidad.

Las agrupaciones numéricas de las sentencias: tres tentaciones, tres ejemplos de justicia (Mt. 6, 1-18), tres instancias en la oración (6, 18-7, 6), siete peticiones del Padre nuestro, con su artificio manifiesto, pueden ser de Cristo o pueden ser de los Evangelistas. Las aglomeraciones de muchas sentencias similares en un mismo discurso tienen todo el carácter de un redactor (106).

---

(105) Cfr. VENARD, L., *Historique (Genre) dans le N. T.*, DB (S) IV, col. 23-32.
(106) Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Géneros literarios en los evangelios*, EstBib. 13 (1954) 289-318.

El nombre más antiguo con que San Justino define en el siglo II los Evangelios, como libros, son una prueba del valor histórico que entonces se les daba. El nombre de *Memorias* tiene un sentido clásico, pues se contrapone al de "Evangelio", que usan los cristianos. El sentido de las Memorias griegas no admite duda, según Schwartz: "relación sobre las acciones, las anécdotas notables, sobre las máximas de un personaje ilustre apoyada en el recuerdo personal de un testigo directo" (107). San Justino habla particularmente de las Memorias de San Pedro (108).

Las Memorias clásicas, como las de Jenofonte sobre Sócrates, estaban, con todo, consagradas a los sabios y exponían el resultado de sus meditaciones filosóficas. En los evangelios existe el contacto directo con la vida. Cristo no es un especulativo y los Evangelios tienen el mismo carácter vital y práctico del Maestro (109).

2.ª Conclusión literaria

Los Evangelios conservan ciertamente muchas sentencias de Jesús, pero, en el sentido propio de la palabra, no pertenecen al género gnómico ni sapiencial, porque los hechos tienen en ellos tanta importancia como la doctrina y forman un todo único y, porque la misma doctrina no se expone siempre ni habitualmente en sentencias desligadas entre sí, sino formando verdaderos discursos.

El Evangelio de San Marcos es el menos gnómico de los tres Sinópticos, porque es el menos didáctico y el que tiene más rasgos históricos y aun pintorescos sin significación doctrinal alguna (110). San Pedro refería recuerdos personales históricos, sin fin didáctico especial, como se cuentan los recuerdos de familia, del ser querido. Los detalles que muestran la humanidad de Jesús, son también pura historia, memoria histórica del testigo (111). Aunque Pedro recordara muchos detalles sobre la vida de Jesús por mero cariño o curiosidad de sus oyentes, todos servían para la fe y el amor hacia el Maestro, para el fin práctico de la predicación.

El Evangelio de San Mateo se distingue por su mayor contenido didáctico y por la forma más abstracta de su narración. Es el que más encaja dentro del género gnómico, sin pertenecer formalmente a este género. Cada discurso, sobre todo el sermón del Monte, podría consi-

(107) *Enciclop.* Pauly-Wissova, II, 170.
(108) *Dial.* 106, 3.
(109) *Evangile* en "Catholic." IV, col. 768.
(110) 3, 9; 7, 33; 8, 14.24; 10, 32.
(111) 3, 5; 10, 14; 6, 6; 8, 12; 10, 21; 14, 23.

derarse como un folleto gnómico. Pero el libro, como tal, tiene su unidad propia literaria, y los discursos entran en el plan y trama general del libro, que está concebido también dentro de un marco histórico y cronológico de líneas generales (112).

El carácter prevalentemente didáctico del primer Evangelio responde a una necesidad del tiempo y ambiente en que se escribió. Por ser el más antiguo de todos los Evangelios y el que se escribió en pleno mundo judío tenía que escribir con los métodos judíos y fundarse en la Escritura más que en la historia. La evolución de la tradición y de los escritos cristianos se opera hacia la historia (113).

San Lucas se preocupa más por la historia, según los cánones griegos. Por esto encuadra los principales hechos del Señor en el marco de la historia profana y religiosa de los judíos. Con todo, su preocupación por la historia, no le hace más historiador que evangelista. Busca, como él confiesa, el fundamento sólido de la fe. Su libro tiene una unidad literaria perfecta. Abundan en él los hechos y los dichos de Jesús. Todo muy trabado entre sí. Es más gnómico que San Marcos, pero su libro no encaja dentro de este género. Las sentencias no son ni tan numerosas ni tienen tal consistencia literaria y propia, que puedan imponer su género. En Lucas más que en Mateo las sentencias brotan del marco y del contexto histórico. Por eso hay en él menos aglomeraciones y, sobre todo, más breves.

El Evangelio de San Juan es, tal vez, el menos gnómico de todos, con ser tan doctrinal. Pero su contenido es más teológico y místico que práctico y ascético. Los discursos tienen en este libro mucha más unidad que en los Sinópticos, un marco histórico más preciso y un colorido más real y vital. La unidad literaria de las diversas secciones es muy notable y el contacto con la realidad del momento y de la vida, admirable. Su autor no quiso que su libro fuera una narración seguida. Seleccionó recuerdos vividos por él, que completaran y aclararan a los Sinópticos, y sirvieran para la fe en Jesús, para la vida eterna de los creyentes. En los Sinópticos Jesús habla más en sentencias, parábolas y discursos cortos. En Juan prevalecen las argumentaciones largas y difíciles. Las sentencias no tienen nunca existencia autónoma y personal, sino que están dentro de un diálogo o discurso (114).

---

(112) Cfr. TRICOT, A., *Genres litteraires du N. T., Initiation biblique,* 3.ª, Paris, 1954, pág. 319-321.

(113) Cfr. LAGRANGE, *Introd. in Mt.;* VENARD, L., DB (S) IV, 27.

(114) Cfr. LARFELD, W., *Die neutestamentlichen Evangelien,* Gütersloh, 1925, pp. 375 s.

No se puede decir, como afirma la FGM, que los hechos y dichos del Señor se desarrollaron en dos corrientes paralelas y autónomas, que luego recogieron los evangelios. La analogía que señala Dibelius en la tradición judía, la distinción entre *el Halacha* y *el Haggada,* es más sugestiva que sólida. *El Haggada* judía no corresponde exactamente a las narraciones evangélicas, porque tiene hechos, anécdotas, enseñanzas morales y teológicas en forma de sentencias o parábolas. Tampoco *el Halacha,* que es más bien un tratado de jurisprudencia (115).

Que existieran colecciones parciales de sentencias del Señor parece probable. Fijar sus límites es imposible. Pero la predicación de los Apóstoles abarcaba el recuerdo de los hechos y los dichos. Un libro apostólico de sentencias del Señor no se prueba históricamente. La tradición de la Iglesia no ha conservado más que los Evangelios que comprenden los hechos y los dichos del Señor, que se completaban y apoyaban mutuamente.

3.ª Conclusión exegética

Aunque los Evangelios, como tales no pertenecen al género gnómico, tienen secciones que podían catalogarse entre los libros de este género. Unas más largas, otras más breves. Hay sentencias también sueltas y aisladas, bien dentro de un breve episodio o diálogo, bien al principio o fin de una parábola, bien formando el núcleo de un símil. ¿Cómo interpretar estas sentencias?

Al exegeta católico le interesa conocer la mente del evangelista. Lo que él afirma, lo afirma el Espíritu Santo. Para conocer la mente de un evangelista la regla fundamental, crítica y literaria es siempre *el contexto,* tanto próximo como remoto. Cuando una sentencia aparece repetida y siempre con el mismo sentido, ese es su sentido. Cuando tiene dos o tres aplicaciones, se debe suponer que Jesús la usó con esas diversas aplicaciones o con un sentido general, que las admitía todas.

Cuando una sentencia está reunida materialmente con otras similares, por razón del contacto lógico, tenemos una buena norma de exégesis en el contenido de las demás, en el cuadro ascético o moral que resulta del conjunto gnómico.

Si la sentencia va al principio y al fin de una parábola, la mente del evangelista está bien clara en todo el cuadro de la parábola. La sentencia orienta la narración parabólica y la parábola ilumina la sentencia.

---

(115) Cfr. Lagrange, *in Mt.*, p. CXXXII; Bloch, L., *Midrash*, DB (S) fasc. 28, col. 1263-1280 (sin terminar).

Las sentencias que son el centro de un diálogo, de un hecho tienen todos los recursos para ser bien comprendidas. Se puede decir que el evangelista ha hecho su exégesis de una forma histórica. Este es el caso de los apotegmas o paradigmas, o controversias.

Queda el caso raro en que una sentencia esté aislada o reunida con otras de una manera casi material y mecánica, por cierta relación alfabética. El contexto inmediato sirve poco o nada. Estos casos pueden darse y, por lo menos hay que tener presente, su mera posibilidad. El evangelista no se pronuncia sobre el sentido de la sentencia, porque la ponga en tal o cual sitio. Aquí no queda nada más que el análisis interno de la misma sentencia, sus analogías con sentencias similares de la literatura bíblica, judía y aun clásica. Siempre con su jerarquía de valores. El contexto remoto evangélico ha de ser siempre el primero.

Los recientes trabajos de crítica literaria para llegar a la primera forma escrita de la sentencia, pueden ayudar algo, cuando se llega a una conclusión seria y objetivamente seria. Aunque estos escritos parciales primitivos y extracanónicos son obscuros, hipotéticos y nos garantizan poco el contexto histórico de las palabras del Señor. Precisamente esos pequeños escritos extracanónicos por su horizonte limitado debieron aislar más las sentencias del contexto histórico.

Cuando estos estudios literarios llegan a darnos con cierta seguridad el marco original de una sentencia, pueden hacer un gran servicio a la exégesis católica, iluminando con la luz del contexto primitivo, el valor de particulares pepitas de oro, que han quedado separadas de la barra principal.

El exegeta moderno ha de tener siempre un respeto máximo al texto crítico de los Evangelios. La línea exegética de la Iglesia, de los Padres, de los Concilios y de los grandes exegetas católicos ha sido siempre esta. Así se ha fijado la doctrina católica de la fe y de la moral (116). Valorar más el conocimiento que los evangelistas tenían de los hechos y dichos del Señor y estimar más sus procedimientos literarios es crítico y razonable. Las excepciones deben demostrarse con solidez.

---

(116) Cfr. CHARLIER, C., *La lecture chrétienne de la Bible*, 4.ª Charleroy, 1951, pp. 277-288.

II

OTROS ESTUDIOS

R. P. JOSE RAMOS GARCIA, C. M. F. (†)
De los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada

UN PRINCIPIO HERMENEUTICO DEL DOCTOR MAXIMO

SUMARIO

Introducción. Declárase el sentido del principio.

I. Su verdad comprobada en los Evangelios Sinópticos.

II. Su trascendencia puesta de relieve en las Cartas Apocalípticas.

III. *Excursus* sobre el *sensus plenior*.

INTRODUCCION

Declárase el sentido del principio

No creo hacer cosa del todo ajena al tema fundamental de esta Semana, ilustrando el sentido y alcance de un principio hermenéutico del Doctor máximo, que suena así: *Quando ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est* (Comm. in Mt. 24).

San Jerónimo formula este principio a propósito de aquel toque de atención *Qui legit intelligat,* dado por el Maestro en su discurso escatológico, aludiendo a la abominación en el lugar santo, profetizada por Daniel 9, 27. Pero, aunque formulado ante esa invitación del discurso escatológico, el principio, por su misma universalidad, alcanza a otras solicitaciones semejantes del sagrado texto, cual esotra de *Qui habet aures audiendi, audiat,* tan repetida por el Señor en los Sinópticos y al final de las cartas Apocalípticas.

A tenor de las ideas de aquel tiempo, llevadas hasta la exageración por la escuela de Alejandría, y no ajenas a la de Antioquía, quiere decir que bajo el significado más obvio de la letra, se oculta allí otro más hondo y misterioso *(mysticus),* que se nos invita a escudriñar, bien sea el significado de una figura, de un símil, parábola, comparación o alegoría, o bien el de un símbolo real o imaginado, el de un hecho, institución, persona o cosa, en que por modo de tipo y antitipo se presagia una realidad ulterior.

Para evitar confusiones, interesa distinguir bien entre alegoría retórica y alegoría histórica. La alegoría retórica no es más que una me-

táfora continuada y se reduce al sentido literal trasladado. La alegoría histórica, llamada también bíblica o histórico-bíblica, se identifica con el sentido real, típico o espiritual, en contraposición al literal, ya propio ya trasladado. Es éste el sentido en que toma San Pablo la alegoría, cuando dice de algunas cosas, narradas en la historia de los patriarcas, *quae sunt per allegoriam dicta* (Gal. 4, 24), y en el mismo sentido histórico toma el nombre de figura, cuando escribe de las cosas acontecidas a Israel en el desierto: *Haec autem in figura facta sunt nostri: Haec autem omnia in figura contingebant illis* (I Cor. 10, 6 y 11).

Pero cabe excogitar una tercera especie de alegoría que tiene trazas de intermedia, pues ni bien se reduce al sentido literal trasladado, ni al real histórico, sino que constituye una especie de sentido real artificioso o fingido, que llamaremos cuasihistórico, cual es el símbolo, el enigma, la fábula, la parábola, etc.

En pocas palabras, el sentido bíblico puede ser literal o real, por otro nombre inmediato y mediato, y el literal puede ser propio o trasladado, y a su vez el real sería histórico o cuasihistórico, según los casos.

Confundiendo en uno los conceptos, la escuela alejandrina, con su alegorismo a ultranza, amalgama el sentido literal trasladado con nuestro sentido real histórico o cuasihistórico, bajo el nombre común de pneumático o espiritual, en contraposición al somático o corporal, que viene así a coincidir con nuestro sentido literal propio; y como consecuencia de la división inadecuada, campea allí una propensión incoercible a minimizar el sentido literal, descubriendo por doquier en la Escritura aquel su sentido figurado de todos conocido, que es el dicho sentido alegórico o espiritual mal pergeñado y definido (1).

El principio hermenéutico de San Jerónimo podía así aplicarse lo mismo al caso del sentido literal trasladado que al del real típico o meramente simbólico, parabólico, etc., es decir, lo mismo al caso de la alegoría retórica que al de la alegoría histórica o cuasihistórica, pero no tiene la amplitud desmesurada del sentido recóndito y profundo, de carácter más bien moral, que el alegorismo alejandrino busca y descubre por doquier bajo la corteza de la letra. El principio hermenéutico enunciado se limita al caso en que se nos invite a escudriñar un sentido más profundo, que el que a primera vista parece arrojar el texto, mientras que la escuela alejandrina no aguarda a esa invitación, sino que admite generalmente el tal sentido espiritual por todo el texto sagrado. Podrá fallar tal vez el sentido literal, pero no ha de fallar nunca el

(1) Ve nuestra *Summa isagogico-exegetica in libros* [N. T.], Romae, 1940, "Exactio circa sensuum distinctionem", pág. 329 y ss.

sentido espiritual, ingeniosamente amañado, trayendo a mal traer aquello de la letra que mata y el espíritu que vivifica, dicho por San Pablo a otro propósito (II Cor. 3, 6).

Sabemos que San Jerónimo pagó no pequeño tributo a ese modo de ver (Encycli. "Spiritus Paraclitus", Enchir. Bibl., n.º 498), pero el luminoso principio jeronimiano, tal como aquí viene propuesto, está inmune de esa tara alejandrina.

Dada la distinción entre la alegoría retórica y la histórica, cumple añadir aquí una aclaración más sobre otro punto hermenéutico y es la afinidad entre la alegoría de tipo histórico de la escuela alejandrina y la teoría de tipo profético de la escuela antioquena. En ambas se dan los dos planos consabidos de visión, el presente o próximo por un lado, y por otro lado el remoto, dos realidades distintas, la una histórica (llamémosla así) y la otra escatológica, significativa aquella de ésta a modo de tipo y antitipo, pero en la alegoría histórica la letra se termina en el tipo, y su ulterior significación quedaría desconocida de no revelarse en otro lugar de la Escritura, mientras que en la teoría o contemplación profética, tipo y antitipo constituyen el doble objeto de una misma y sola letra, la cual por el hecho de exceder hiperbólicamente la realidad del tipo, está indicando que no se termina ahí, sino que alcanza la ulterior realidad del antitipo por una manera de anagogía o estiramiento del sentido literal.

Pues bien, dondequiera que haya un doble sentido, literal el uno y real el otro, o bien un estiramiento anagógico del sentido literal, y aun tal vez una simple traslación del literal propio, esto es, dondequiera llegue el impreciso y vago concepto de alegoría en su sentido más amplio, que es el que le dio la escuela alejandrina, allí podrá tener aplicación el principio hermenéutico del Doctor máximo, pues en todos esos casos habría motivo para invitarnos a escudriñar hasta el último repliegue del sentido bíblico.

Mas como de *posse ad factum non valet illatio,* no podremos afirmar de hecho el sentido más recóndito, sino cuando autorizadamente se nos invite a investigarlo, o la manera de significar del texto y el contexto lo persuadan, y venimos a caer inopinadamente en el círculo de los géneros literarios.

Dando de mano los géneros, vamos a limitarnos a un examen rápido de los lugares en que se nos invita a penetrar en el sentido de tal o cual pasaje, y en la inteligencia de que se oculta allí un sentido misterioso, de cualquier clase que fuere, nos esforzaremos por averiguar su alcance.

Quedan excluídas las invitaciones generales a leer con detención las Escrituras, y nuestra investigación se limitará a las catorce invitaciones más concretas del Maestro, siete en los Evangelios sinópticos y otras siete en las cartas Apocalípticas. Aquellas nos persuadirán de la verdad del aludido principio hermenéutico, y éstas otras pondrán de relieve su trascendencia inopinada.

I

SU VERDAD COMPROBADA EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

Un ligero examen de los pasos en que se nos invita a penetrar en el sentido del texto, a lo largo de los Evangelios Sinópticos, nos pondrá de manifiesto la verdad del principio hermenéutico enunciado por el Santo Doctor. Antes de formularlo, él había seguramente meditado sobre todos esos pasos y sacado como conclusión el principio dicho, que tan decididamente formula: *Quando ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est.*

Vamos también nosotros a meditar en los siete pasos evangélicos, cuyo sentido se nos invita a penetrar.

> 1. *Omnes enim prophetae et lex usque ad Johannem prophetaverunt, et si vultis recipere, ipse est Elias qui venturus est. Qui habet aures audiendi audiat* (Mt. 11, 13-15).

Estaba profetizado que Elías había de venir antes de la segunda venida del Señor —*antequam veniat dies Domini magnus et horribilis* (Mal. 3, 5)—. A ese precursor de la segunda venida es bien comparable Juan el Bautista, precursor de la primera. Juan no es en puridad el el Elías profetizado, que entonces holgaba la invitación a escudriñar el sentido de la afirmación. En la expresión de que Juan es Elías hay un sentido que trasciende la letra. Juan no es en persona el Elías que había de venir según la profecía; es sólo su tipo, que por eso dijo el ángel a su padre Zacarías, que Juan vendría *in spiritu et virtute Eliae* (Lucas 1, 17); y así está muy en su punto el toque de atención —*qui habet aures audiendi, audiat*—, con que el Señor avisa del alcance de su afirmación un tanto paradójica.

A este modo se componen fácilmente estas otras frases del Señor, al parecer contradictorias: *Elias quidem venturus est et restituet omnia. Dico autem vobis quia Elias jam venit* (Mt. 17, 11 s.). *Elias cum vene-*

rit primo restituet omnia... Sed dico vobis quia et *Elias venit* (Mc. 9, 11 s.). Fijarse en ese "et" de la redacción de San Marcos, que es decisivo: Elías ciertamente vendrá a restablecer todas las cosas (cf. Act. 3, 21; Ecco. 48, 10; Is. 49, 6 ss. = Ap. 7), pero ya vino de algún modo *(et)* en la persona del Bautista.

2. Repite el Señor el toque de atención al final de la parábola del sembrador (Mt. 13, 9 = Mc. 4, 9 = Lc. 8, 8), como una severa admonición a aquel pueblo, sordo voluntario, a esforzarse por penetrar el misterio del reino, velado en las parábolas, pues no sufren que se les hable más claro sin tergiversar el mensaje evangélico.

También aquí está muy en su punto, tanto el toque de atención *Qui habet aures audiendi, audiat,* cuanto la luminosa observación del Doctor máximo *Quando ad intelligentiam provocamur mysticum* (= el misterio) *monstratur esse quod dictum est.*

> 3. *Numquid venit lucerna ut sub modio ponatur, aut sub lecto? nonne ut super candelabrum ponatur? Non est enim aliquid absconditum, quod non manifestetur, nec factum est occultum, sed ut in palam veniat. Si quis habet aures audiendi, audiat.* (Mc. 4, 21-23)

Lo mismo en Mc. 4, 21-23, que en Lc. 8, 16 s., la perícope contiene dos λόγια, pero sólo Marcos agrega la recomendación consabida. Mt. 5, 14-16 alude al λόγιον primero, que aplica a los Apóstoles, y así no era necesario el toque de atención. Mt. 6, 22 s. y Lc. 11, 33 ponen otra vez el símil de la lámpara, a la que comparan en el hombre el ojo de la intención, y así tampoco aquí se hizo necesaria la consabida admonición. Finalmente el segundo λόγιον recurre otra vez en Mt. 10, 26 y Lc. 12, 2 s., pero en ambos se agrega la explicación referente a la predicación evangélica, que había de hacerse con toda franqueza, y así tampoco aquí precisaba apremio ninguno a descifrar el enigma.

Queda pues en pie el solo apremio de Marcos a penetrar el sentido concreto de los dos λόγια, apremio que Lucas, en un contexto igual, pasa por alto, por parecerle tal vez menos necesario, ya que al segundo λόγιον, sin más misterio que el de su generalidad, púdosele tomar como una declaración más o menos vaga del primero.

4. Es éste el caso en que el toque de atención no parece estar en su punto. Trátase de la parábola de la cizaña, que el Maestro expone primero al pueblo y luego aparte, a petición de los Apóstoles, se la explica a ellos solos (Mt. 13, 36 ss.), como otras veces (Mt. 13, 10 ss.; 15, 15 ss. y par.), y al final de esta explicación pone el consabido toque,

en vez de ponerlo, como de costumbre, al final de la exposición al pueblo.

La verdad es que aun después de la explicación, el desenlace final de la parábola, esto es su desemboque en el reino —*tum justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum* (Mt. 13, 43)— constituye una novedad para la mentalidad judaica, pues sólo el tardío autor de la Sabiduría (Sap. 3, 7 s.; 5, 16 ss.) había esbozado un tanto ese tema, que chocaba en la mente de Israel con infinidad de prejuicios.

Como se ve, sale otra vez a la superficie el misterio del reino; y en consecuencia la llamada a la reflexión *Qui habet aures audiendi, audiat* (Mt. ib.) está muy en su punto, aun dirigida a sus más allegados discípulos. Por eso vuelve a insistir sobre la naturaleza del reino en una serie de parábolas muy expresivas, la del tesoro escondido, la de la margarita preciosa, a terminar en la de la red barredera, donde vuelve a tocar el desenlace final con la separación de los malos de la compañía de los buenos, y concluye con esta pregunta incisiva *Intellexistis haec omnia?* (Mt. 13, 51), como quien aún no se fía que hayan entendido rectamente.

> 5. *Nihil est extra hominem, introiens in eum, quod possit eum coinquinare, sed quae de homine procedunt, illa sunt quae communicant hominem. Si quis habet aures audiendi audiat* (Mc. 7, 15 s.).

El Señor invita a la turba, en la cual había algunos fariseos (cf. Mateo, 15, 12-14) a penetrar la enseñanza moral, que en ese λόγιον se se contiene. San Marcos pone a continuación la explicación que da el Señor aparte a sus discípulos. Lo mismo hace San Mateo 15, 10 ss., salvo que omite la invitación, para dar más cómodo lugar a una pregunta incidental de los discípulos (Mt. 15, 12-14). San Lucas omite todo el episodio. Queda pues sola, y muy en su punto, la llamada a la reflexión, según la redacción de San Marcos.

> 6. *Bonum est sal, si autem sal evanuerit, in quo condictur? Neque in terram, neque in sterquilinium utile est, sed foras mittetur. Qui habet aures audiendi, audiat.* (Lc. 14, 34 s.)

La invitación a adivinar el sentido oculto en el símil, que San Lucas recoge sin explicación ninguna, se omite con razón en los otros dos Sinópticos, pues en Mc. 9, 49 se da el símil con la explicación, y en Mt. 5, 13 se hace una aplicación muy propia a los Apóstoles. El sentido moral del símil está así patente en Mateo y Marcos. Sólo en Lucas quedaba velado, y por eso en él justamente se nos invita a desvelarlo.

7. Resta hablar de otra manera de llamada a escudriñar el sentido oculto, no ya de lo que se dijo, sino de lo que se escribió, y es la intimación *Qui legit intelligat* (Mt. 24, 15; Mc. 13, 14), usada por el Señor en su discurso escatológico, aludiendo a lo que había escrito Daniel sobre la abominación de la desolación en el lugar santo (Dan. 9, 27).

La explicación de esa llamada a penetrar el alcance del vaticinio, nos hace pensar que según el profeta Daniel, a través de la histórica invasión romana del 70, que es la referencia más obvia (cf. Lc. 21, 20 ss.), venía significada otra invasión más terrible, que sería la escatológica, obra de la bestia rediviva, de que nos habla Juan en el Apocalipsis 11 y 13 (cf. Zac. 13-14; Is. 32-33, etc.), a identificar con la gran tribulación, cual no la hubo ni la habrá (Mt. 24, 21; Mc. 13, 19; cf. Dan. 12, 1; Joel 2, 2, etc.), y a la que se seguirá inmediatamente (Mt. 24, 29; Mc. 13, 24) la parusía del Señor. Así en la redacción de Mateo y Marcos.

Como Lucas no cita a Daniel y se contrae deliberadamente a la invasión romana no debió estampar la invitación *Qui legit intelligat,* y no la estampó. Como el significado ulterior del vaticinio de Daniel mira a la gran tribulación escatológica, Lucas no debió hablar y no habló de ella, limitándose a la invasión romana y sus secuelas. Omitiendo deliberadamente el alcance escatológico de tales acontecimientos, Lucas no pudo articular con ellos la parusía del Señor, y no la articuló.

El hecho de que Mateo y Marcos la articulen estrechamente —*Statim post tribulationem dierum illorum...* (Mt. 24, 29). *Sed in illis diebus, post tribulationem illam* (Mc. 13, 24)—, prueba que daban alcance escatológico a la abominación de la desolación, vaticinada por Daniel, y eso quisieron significar ellos, o mejor quiso significar el Maestro, con aquel apremio a penetrar todo su sentido —*Qui legit intelligat*—.

Con éste son siete en los Evangelios los toques de atención, dados por el propio Divino Maestro, todos ellos con una finalidad precisa, que es la de llamar la atención sobre un sentido o significado más profundo, envuelto en la palabra divina oída o escrita, bien sea propiamente típico o anagógico, o bien artificiosamente figurado, y aun tal vez simplemente trasladado, el *mysticum* que dice el Doctor máximo, dando sin duda a esa palabra la amplitud de concepto de la alegoría alejandrina, aunque sin desorbitar positivamente su existencia en la Escritura, pues se limita a afirmarlo para el caso en que se nos invita a escudriñarlo.

Por lo demás y como contraprueba de la existencia de ese sentido misterioso, oculto en tales pasajes, está el hecho que, aun tratándose de un mismo λόγιον, aducido por varios evangelistas, si acaso en alguno de ellos se excluye deliberadamente la implicación del sentido miste-

rioso, o bien se añade la explicación del misterio, entonces y solo entonces, se omite allí, como hemos visto, el significativo toque de atención.

Esto por lo que atañe a la verdad del principio en los Evangelios. Vamos ya a poner de relieve su trascendencia en el Apocalipsis.

II

SU TRASCENDENCIA PUESTA DE RELIEVE EN LAS CARTAS APOCALIPTICAS

Invitaciones del Divino Maestro, semejantes a las que hemos estudiado en los Sinópticos, pero más precisas y apremiantes todavía, recurren al final de cada una de las cartas Apocalípticas. A tenor, pues, del principio hermenéutico formulado por San Jerónimo, también aquí, bajo la corteza de la letra, que es el acta de visita del Señor a cada una de las siete iglesias del Asia proconsular, Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea, habrá que admitir un sentido más hondo que el histórico, y luego tratar de averiguarlo con la ayuda del Señor que a ello nos invita.

El tenor de la invitación es como sigue: *Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis*, y se repite hasta siete veces (Ap. 2, 7.11. 17.29; 3, 6.13.22), esto es, al final de cada carta.

Lo que ante todo importa conocer es, a qué extremo se refiere la invitación, si a toda la carta en general, o tal vez sólo a alguna de sus partes.

Para lo cual hay que distinguir en las cartas Apocalípticas cuatro puntos: a) el encabezamiento; b) el cuerpo de la misma; c) la invitación, y d) el galardón reservado al que venciere.

En el encabezamiento se presenta el Señor dirigiendo su palabra de alabanza o vituperio al prelado de cada iglesia, ostentando títulos diferentes a tenor del contenido de la carta. La invitación va delante de la promesa del galardón en las tres primeras, y detrás de él, esto es al final de todo, en las restantes, sin que aparezca a primera vista la razón de esa diferencia.

Una cosa se advierte desde luego, y es, que el premio prometido, en las tres primeras cartas, no es otro que la vida eterna, bajo sendas figuras diferentes, que son el árbol de la vida (Ap. 2, 7; cf. 22, 14), la exención de la muerte segunda (Ap. 2, 11; cf. 20, 6. 14), y el manjar del maná escondido, con la etiqueta personal para alcanzarlo (Ap. 2,

17; cf. 21, 6 s.; 22, 17). En las restantes cartas el premio prometido tiene todos los visos de céntuplo evangélico, o participación en la potestad de Cristo (cf. Ap. 2, 26 s.; 3, 12. 21 con Mt. 19, 28 s. y par.).

Conclusión perentoria: Si la llamada de atención, lo mismo aquí que en los siete pasos evangélicos se ha de referir a todo el texto superior, en las cuatro últimas cartas, por el hecho de ir al final, la llamada afectará al texto íntegro de cada una. En cambio en las tres primeras, con la inversión de la promesa y la llamada, ésta, afectando al resto de la carta, no afectaría a la promesa, y eso con mucha razón, pues "ni ojo vio ni oreja oyó, ni corazón humano pudo barruntar, lo que Dios tiene preparado para los que le aman" (I Cor. 2, 9; cf. Is. 64, 4). En verdad sería ocioso el exhortar a entender lo que es de todo punto inasequible.

Dejando, pues, aparte el galardón prometido al vencedor en las tres primeras cartas, investigaremos ya el sentido oculto en la parte del texto a que afecta el toque de atención en cada una de ellas.

Hay quienes, contentos con investigar la primitiva historia de las siete iglesias, desdeñan el sentido místico, u oculto, que en cada una de ellas se presagia, y que a nosotros nos parece insoslayable en virtud del principio hermenéutico que venimos ilustrando.

El toque de atención, repetido hasta siete veces, es más expresivo que nunca: *Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis.* Es decir que sobre la letra de la historia aletea el soplo del espíritu, o sentido espiritual, referente, no ya a tal iglesia particular, sino a las iglesias todas. Conclusión la más obvia y transparente: Cada una de las siete iglesias del Asia proconsular presagiaría un momento distinto de la Iglesia universal.

Tengo a la vista una recentísima obra *(Visiones del Apocalipsis,* por Athón Bileam), que en vez de momentos históricos, pretende ver dimensiones geográficas de la misma Iglesia universal, y así, para el autor, Efeso sería Francia; Esmirna, España; Pérgamo, Italia; Tiatira, Inglaterra; Sardis, Bizancio; Filadelfia, Hispanoamérica y Laodicea, Austria. A la verdad, no nos place poco ni mucho ese reparto de papeles en relación demasiado artificial con lo que de cada iglesia se escribe en el Apocalipsis.

El inconveniente mayor de ese reparto está, en que tanto la iglesia presagiada, como la presagiante, es una iglesia particular, y así la llamada de atención, hecha al final de cada carta, no miraría ya a la Iglesia universal, contra la evidencia de la letra. Esa universalidad sólo se salva, mirando en cada iglesia apocalíptica a la única Iglesia de Cristo en diferentes momentos de su historia.

1. Puestos ya a determinar la tal correspondencia, diríamos que la iglesia de Efeso (Ap. 2, 1 ss.), con esa particular mención de los Apóstoles, la primera caridad (cf. Act. 4, 32) perdida y la amenaza del Señor de eliminarla (cf. Hebr. 6), representa bien a la Iglesia primitiva, de carácter preferentemente judío.

2. La iglesia de Esmirna (Ap. 2, 8 ss.) con su tribulación y laceria, contradición de sus rivales, reclusión y persecución por diez días (= *las diez persecuciones)* y la fidelidad hasta la muerte, con promesa de obtener la corona de la vida, es el tipo más expresivo de la Iglesia de las persecuciones hasta la paz de Constantino.

3. La iglesia de Pérgamo, donde Satán tiene su trono o cátedra pestilencial de errores, tropiezos y violencias, por el tipo de las causadas por Balaam en Israel con la complicidad del rey moabita, prefigura muy al vivo la era de las grandes herejías cristológicas, que al amparo del cesaropapismo incipiente tantos escándalos y violencias causaron en la Iglesia. A la amenaza con la espada de su palabra, que el Señor hace a los maleantes de Pérgamo (Ap. 2, 16), corresponde en la Iglesia universal la condenación de tales herejías en sendos concilios ecuménicos.

4. La iglesia de Tiatira (Apo. 2, 18 ss.), llena de obras de fe, caridad y santo celo, cada vez más y mejores —*opera tua novissima plura prioribus* (Ap. 2, 19)— es una figura acabada de la magnífica Iglesia del medievo. Unico cargo *(pondus)*, que el Señor hace al prelado de esta iglesia (Ap. 2, 24) es la presencia de la pretendida profetisa Jezabel, mujer escandalosa e impenitente (= *la entonces nacida iglesia cismática que se precia de ortodoxa)*, postrada por justo castigo en lecho de muerte, juntamente con sus hijos, según atestigua la profecía, abonada hoy, como nunca, por la historia.

5. La iglesia de Sardis (Ap. 3, 1 ss.), a cuyo prelado le dice el Señor que tiene nombre de vida, estando muerto, y le intima que vigile y que confirme lo demás, que estaba para morir, amenazándole de lo contrario con su inesperado juicio, es una imagen exacta de la Iglesia del Renacimiento (= *falso nombre de vida)* que desembocó en la falsa reforma (otro *falso nombre de vida)*, con peligro de matarlo todo. Pero a la voz de Cristo la Iglesia se despertó y confirmó en Trento la fe tradicional, como se le pide allí (Ap. 3, 3), salvando así de la muerte lo poco que quedaba. En este resto bendito, cuyo núcleo principal era entonces España, no faltaban almas buenas, que guardaron limpias sus vestiduras y fueron dignas de figurar en el libro de la vida (Ap. 3, 4 s.).

Hay en el acta de esta iglesia una extraña amenaza y es que si el prelado no vigila, vendrá a él el Señor, como ladrón, a la hora menos pensada (Ap. 3, 3), palabras con que en la Escritura se alude siempre a la parusía (Ap. 16, 15; I Thes. 5, 2; II Pet. 3, 10; cf. Mt. 24, 43 ss. y par.). He ahí una prueba más del doble sentido de estas actas de visita, o siquiera de su doble alcance. Lo que es apenas verosímil, como dicho a la antigua iglesia de Sardis, pudo decirse con verdad a la Iglesia universal en el momento histórico que Sardis presagiaba. Efectivamente, el 26 de Mayo de 1432, en el campo de Mazzolengo, afueras de Caravaggio, la Sma. Virgen dijo llorando a Juanita de Vecchi, mujer de Francisco de Vároli (ve "L'Osservatore Romano" del 28-V-41): "Intentaba el Altísimo, Hijo mío todopoderoso destruir de cuajo este orbe terráqueo, por la perversidad de los hombres, que cometen siempre nuevas maldades y se precipitan de pecado en pecado. Pero yo he alzado ruegos al mismo Hijo mío por tantos crímenes, suplicándole en favor de los miserables." La destrucción del mundo del Renacimiento estaba, pues, decretada. Y heraldo de ese decreto fue San Vicente Ferrer, que hizo milagros para probar su misión, la cual se vio refrendada por infinitas conversiones.

Ante esa coincidencia de datos bien podemos piadosamente pensar, que un movimiento tal de conversiones y la contrarreforma felizmente lograda en Trento, fruto todo ello de una particular intervención de María, detuvieron el brazo vengador. Tratábase de un decreto condicional: *Si ergo non vigilaveris* (Ap. 3, 3). La Iglesia por dicha se despertó y el fin del mundo se aplazó para otro tiempo.

6. Si lo hasta aquí dicho responde a verdad, en la iglesia que se sigue, que es la de Filadelfia, estaría dibujado el momento actual de la sociedad cristiana. Nuestra moderna manera de ser nació con el Filosofismo y cristalizó en la Revolución, bajo cuyo signo vivimos todavía, aunque se aprecian ya síntomas de un cambio de postura hacia un mundo mejor tras la crisis de todo lo actual. Estaría para cambiar el eje de la historia.

Limitándonos a lo que más de cerca toca a la Iglesia, la conversión de Israel tal vez no está lejana (cf. Ap. 3, 9) y consiguientemente la hegemonía de su Caudillo (Os. 1, 11), el *tsémaḥ* (Is. 4, 2; Jer. 23, 5; 33, 15; Zac. 3, 8; 6, 12), o rey justiciero (Is. 32, 1 ss.; 42, 2 s.; Joel 2, 23; Mal. 4, 2), en que se restaurará la dinastía davídica (Os. 3, 5; Jer. 30, 9; Ez. 29, 21; 34, 23 s.; 34, 24 s., etc., etc.). Y es así que a esta iglesia se le presenta el Señor, teniendo en su mano la llave de la casa de David (Ap. 3, 7), para entregarla sin duda a ese gran Caudillo, tantas ve-

ces anunciado, que no es precisamente el Mesías, pues tiene a su lado una parigual (Zac. 6, 13), sino un su lugarteniente, prefigurado al parecer en el Eliacim de Is. 22, 22 ss. Con eso la Iglesia de Cristo, acosada por doquier (cf. Ap. 12), y reducida casi a la impotencia —*modicam habes virtutem,* etc. (Ap. 3, 8 ss.)—, tendrá ante sí una puerta abierta que nadie podrá cerrar, la puerta de la casa de David, o poder de esa dinastía restaurada —*veniet potestas prima* (Mich. 4, 8)—, para por ella escapar de tanto acoso, y al amparo del gran Caudillo entrar en una era nueva de justicia y bienestar social *(prophetae passim).*

Esperemos que tales atisbos nos los aclaren los hechos por venir.

7. Resta la séptima y última iglesia, dicha de Laodicea (Ap. 3, 14 ss.), en que dos cosas llaman mayormente la atención, conviene a saber, esa su tibieza nauseante (Ap. 3, 15) y la mención de la parusía, la cual de próxima que era en el acta anterior —*ecce venio cito* (Ap. 3, 11)—, se ha hecho ya inminente en esta —*ecce sto ad ostium et pulso* (Ap. 3, 20).

Felizmente una vez más la Esposa verdadera reacciona eficazmente ante la amenaza de repudio. Esa reacción favorable se deja ya presentir en estas agridulces palabras del Esposo: *Ego quos amo, arguo et castigo. Aemulare ergo et poenitentiam age* (Ap. 3, 19). Y lo que aquí se presiente, se anuncia en el Cantar de los Cantares, que es la expresión alegórica de las relaciones amorosas entre Cristo y su Iglesia. Hay en la trama de estos Cantares tres pasajes de un relieve impresionante, que vamos a notar brevemente:

a) Es aquel en que la Esposa se queja de la dureza de los hijos de su madre, que arrojándola de su viña, la obligaron a cultivar viñas extrañas (Cant. 1, 5). La madre de la Iglesia es la Sinagoga, cuyos hijos los judíos incrédulos, expulsaron a su hermana, la Esposa, de su propia viña, obligándola a cultivar viñas extrañas entre los gentiles.

b) Es aquel, en que tras la inquietud de alegres presagios (Cant. 2, 8 ss.), la Iglesia anhela al Esposo y sueña que se levanta del lecho en noche oscura y pregunta por él a los guardas de la ciudad, que no la entienden, ni parecen querer saber nada de sus afanes amorosos. Mas he aquí que el Esposo se le hace encontradizo, y asiendo ella fuertemente de él, le introduce en la casa de su madre (Cant. 3, 1-4), que es otra vez la Sinagoga. Aquí de la conversión de los judíos, a que se alude en el acta de visita a la iglesia de Filadelfia (Ap. 3, 9), como prerrequisito necesario a la hegemonía del gran Caudillo davídico, que a seguida se presenta en el Cantar bajo el nombre de Salomón, en el acto

de recibir la real diadema de manos de su madre (Cant. 3, 11), es decir la Sinagoga convertida.

c) Tras una descripción espléndida de la Esposa, engrandecida con la incorporación de la Sinagoga y otras accesiones importantes (Cant. 4), sobreviene el momento aquel de la tibieza, a que alude el acta de visita a Laodicea. El Esposo allí como aquí (Ap. 3, 20 = Cant. 5, 3 ss.), llama a la puerta. La Esposa empereza en abrirle, y El, pasando de largo, parece abandonarla (Cant. 5, 3-7 y ss.). Pero ella entonces le busca más anhelante que nunca, y tras mil vicisitudes y duras adversidades, precursoras de la parusía, ve satisfechos sus anhelos y goza de su presencia amorosa. *Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem* (Cant. 8, 7).

Y aquí terminan nuestras sugerencias sobre el alcance ulterior de las cartas Apocalípticas y trascendencia insospechada del principio jeronimiano. En esas actas de visita a la siete iglesias del Asia proconsular estarían dibujados, como en sendas miniaturas, otros tantos momentos de la Iglesia universal desde su fundación hasta la Parusía. Nos ha inspirado esa conclusión el propio Señor que la dictó, con esa invitación repetida a entender lo que el Espíritu quiere decir a las iglesias, es decir a la Iglesia universal.

Aquí de la contraseña indicada por San Jerónimo: *Quando ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est.*

Ese sentido místico o espiritual, tal como parece desprenderse de toda esta investigación, unas veces no sería más que un sentido artificiosamente figurado por la letra; otras un sentido anagógico o alcance ulterior del sentido literal, en cualquiera de sus especies, y otras, en fin, un verdadero sentido real, que sería el caso de las cartas Apocalípticas y de algunos de los pasajes evangélicos afectos de la contraseña.

III

EXCURSUS SOBRE EL SENSUS PLENIOR

Y ¿qué decir ahora sobre el *sensus plenior* o sentido plenario de la Escritura santa? ¿Estaría también él comprendido en ese sentido misterioso, que se nos invita a escudriñar?

Supuesta su existencia, creemos que no hay por qué excluirlo del alcance de esa invitación, y cuando no hubiera ninguna que determinadamente lo signara, está siempre aquella invitación general del Maestro: *Scrutamini Scripturas* (Jn. 5, 39).

Por mi parte, no veo inconveniente en la posibilidad de su existencia en la Escritura. Me fundo en esta consideración: Es inequívoca intención del Espíritu Santo el manifestar las realidades mesianas de mil modos y maneras, *multifariam multisque modis*. Usa no solo de las palabras en su significación corriente, sino también de mil clases de figuras, tipos, símbolos o anticipos plásticos, que invistió de una particular intención divina. ¿Por qué no habría de hacer lo mismo con las palabras, tomándolas intencionadamente en una acepción más alta que la que podía alcanzar el instrumento humano a su servicio?

Siendo racional el instrumento, no puede menos de ser *subjetivamente* consciente de cuanto dice, pero no es necesario que sea consciente del alcance *objetivo* de cuanto dice, cuando lo dice por sugestión *arracional,* cual es ciertamente la inspiración divina, en cuanto sobrepasa la pura actividad racional del sujeto. Así, aun en lo meramente humano se dice a veces más de lo que se cree decir, por cierta inconsciente autonomía de las palabras. ¡Cuánto más fácilmente sucederá esto bajo la exterior sugestión de la inspiración divina! Habría entonces allí un como fraseo de doble sentido, que no captaría necesariamente el instrumento humano.

Ahondemos un poco más en las raíces del fenómeno.

Es bien conocida en Hermenéutica la distinción entre las varias acepciones lexicales de un vocablo y su significación concreta en el discurso. Salvo el caso muy raro de equivocación perfecta, esas varias acepciones son una serie de analogados, desde el analogado primero, que constituye su significado propio, hasta el más alejado, que apenas guarda con él alguna semejanza. Mas ese mismo vocablo, en composición con otros, para formar lo que se llama el texto y el contexto, o también pronunciado aisladamente, pero siempre en determinadas circunstancias de personas o cosas, de tiempo y lugar, o del asunto que se trata, se contrae normalmente a una sola de tales acepciones; y aun esa más o menos limitada según la intención antecedente del que habla.

La acepción en que se toma un vocablo poliléptico —que de alguna manera lo son todos—, depende, pues, de la intención del que lo usa, la cual, si normalmente es una sola, no se excluye que pueda ser múltiple, como se comprueba por la existencia de frases de doble sentido, que son función de doble intención, más o menos fácil de captar por el modo de ser y de actuar del locutor, constituído en determinadas circunstancias.

Esto, que es probado en la expresión meramente humana, se comprende que ha de ser mucho más fácil en la expresión divino-humana, que la inspiración implica, donde hay que admitir sin duda una inten-

ción divina, coincidente con la humana del instrumento, pero sin excluir otra intención superior meramente divina, por la trascendencia del modo de ser y obrar divino, que no se contrae al modo humano, sino que lo sobrepasa.

Ejemplo clásico el caso de Caifás, aunque no está exento de dificultades.

Nosotros admitimos, pues, en la Escritura la posibilidad, y aun el hecho, de una manera de *sensus plenior,* al que por comodidad llamaríamos *analógico,* como fundado en la analogía preexistente entre las varias acepciones verbales.

Mas una cosa es la posibilidad y otra es el hecho. Aun dando que pueda comprobarse alguna que otra vez la existencia de tal sentido, el 999 por mil de los casos es prácticamente inaferrable, como es la intención divina en la acepción de las palabras, y en consecuencia es muy problemático un tal sentido plenario así explicado, porque Dios no hace cosas inútiles.

El mayor favor que podemos hacerle es relegarle al campo de la piedad, que no es angosto, ya que según San Pablo (I Tim. 4, 8), *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est, et futurae.*

Creemos sinceramente que el *sensus plenior* o analógico, así concebido, coincide con la parte anárquica o incontrolable de la alegoría alejandrina, por otras palabras, del tan traído y llevado sentido espiritual —más bien moral—, de dicha escuela, sobre el que comúnmente viene observándose, que si es bueno para la edificación de los fieles, no lo es para el afianzamiento del dogma.

¿Habremos pues de renunciar a buscar y hallar el *sensus plenior* en la Escritura? Creemos que no, ya que fuera de la analogía de semejanza, que es la de las distintas acepciones verbales, existe la analogía de relación conceptual, fundada en la implicación natural o artificial de las ideas.

De ahí la necesidad de seleccionar en el discurso, no ya la acepción de una palabra, que es más bien automática, sino la palabra misma, expresiva de la idea, según el sistema de conceptos, que quiera desarrollarse, teniendo siempre a la vista un doble respecto lógico, el uno a los principios que informan el sistema y el otro a las secuelas que lo integran, sobre todo a las secuelas, indefinido ángulo de visión, o lógica perspectiva, de mayor o menor amplitud, según la potencia interlectiva del autor del discurso. Y si los autores fuesen dos, obrando el uno bajo la dirección del otro, dos serán también las perspectivas, y la menor incluída en la mayor, sin que el autor de la menor tenga necesariamente conciencia, objetivamente perfecta, del alcance de la mayor.

Es lo que acontece, cuando un alumno trabaja su tesis doctoral bajo la dirección del profesor, que aun laborando ambos desde un mismo punto de vista el ángulo de visión, es decir, la perspectiva, es mucho más amplia en el profesor que en el discípulo, y en virtud de esa perspectiva hace el profesor mil sugerencias al discípulo, que éste recibe conscientemente, entendiendo lo que le dice, pero sin comprender todo su alcance objetivo, que mira a prevenir ciertas dificultades, o bien a cerrar o abrir la puerta a ciertos modos de ver, que ni aun sospecha el discípulo. Con ser uno el punto de vista inmediato del discípulo y del maestro, éste mira mucho más lejos, su ángulo de visión es mucho más amplio. Tiene tal vez forjado un sistema completo, bien trabado, sobre un determinado asunto, relacionado con la tesis, y quiere que se evite en ella cuantas palabras o expresiones pudiesen oscurecer o embarazar su sistema, sustituyéndolas por otras que más bien le favorezcan.

Pues bien, el autor inspirado se ha respecto de Dios a manera de discípulo, según el testimonio de Is. 50, 4 "mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi *discipulus*" (sic TM).

Es más —y aquí comienza la relación—, nos consta que el Maestro divino tiene ahí un amplísimo sistema de salvación, que es la Nueva Economía, y que esta Nueva Economía viene revelada de mil modos y maneras, por acciones y palabras, *multifariam multisque modis* (Hebreos, 1, 1, cf. I Cor. 10, 4, 11, Gál. 4, 22) en la Antigua, quedando divinamente establecido entre las dos un misterioso paralelismo, del que se nos revelan en la Escritura algunos, solo algunos, puntos de contacto, como una invitación a investigar los restantes por vía de analogía, que tiene nombre conocido en Hermenéutica, la analogía de la fe.

Hay tres campos principales en que esa analogía se manifiesta, la historia, la profecía y la didáctica.

Consta en efecto, que hay hechos *históricos* en el A. T., y verosímilmente en el Nuevo, significativos de una realidad ulterior, y que significan esa realidad, no tanto como hechos en sí, cuanto en la medida y el modo como vienen referidos en la Escritura, v. gr., el diluvio universal (cf. I Pet. 3, 20) y la función de Melquisedec (Hebr. 7, 3), y a buen seguro que no son estos los únicos. Hay aquí ciertamente dos sentidos, el uno literal y el otro real; mas en el mismo sentido literal, por el modo de la narración, se implica una significación misteriosa, que responde a la perspectiva divina de salvación, y que supera con mucho la conciencia normal del autor inspirado, un verdadero *sensus plenior,* que nosotros estamos en posición de aquilatar.

En el campo *profético* todo esto aparece aún más claro, pues a tenor de la teoría antioquena, en él no es difícil descubrir en muchos casos esa

doble perspectiva, por otro nombre doble plano de visión, a modo de tipo y antitipo, mas con esto de particular, que aquí ambas realidades vienen literalmente expresadas, pues la misma exageración con que la letra presenta la realidad del tipo, está indicando que no termina ahí, sino que alcanza a la ulterior realidad del anticipo, ignorada tal vez por el profeta. Hay un sentido literal con dos dimensiones distintas, y la segunda es la del *sensus plenior.*

Ejemplo flamante, el vaticinio de Ag. 2, 21 y ss. sobre los destinos de Zorobabel, que superan con mucho a los del Zorobabel histórico, y no pueden tener cabal cumplimiento, si no es un Zorobabel escatológico, presagiado por aquel, según que por su parte nos advierte Zac. 3, 8. La misma explicación cabe dar a otros muchos vaticinios, a comenzar por el protoevangelio y terminar por los del ciclo asirio y babilonio.

En el campo *didáctico* es más palpable, si cabe, el tal fenómeno, pues ya no se da aquí el doble sentido, literal el uno y real el otro, que comprobamos en el campo histórico, o siquiera el doble objeto del sentido literal, que la hipérbole del estilo nos descubre el campo profético, sino que la misma expresión literal alcanza sin discriminación a entrambas perspectivas, la humana y la divina.

Y es así que con estar los libros sapienciales escritos por autores que ignoraban las diferencias personales en Dios, hablan de la Sabiduría eterna y de la Energía del divino Espíritu, como si de verdad las conociesen. Personificación retórica, se dirá. Concedido. Y tratándose de autores meramente humanos no habría más que averiguar. Pero teniendo en cuenta el orígen divino-humano de estos libros, y el divino afán (llamémosle así) de dibujar en tantos modos el plan futuro de la salvación mesiana, no podemos esquivar la persuasión de que tales hipotiposis tienen un alcance estrictamente personal, correspondiente a la ulterior revelación cristiana. Providentemente el autor divino habría sugerido al autor humano una peculiar selección de vocablos y expresiones, que se adaptaran luego sin dificultad a la plenitud doctrinal de los tiempos posteriores, ni se limitaría la providente sugestión al caso de las relaciones personales *in divinis*.

A la verdad, si como dice el axioma, *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, puede el discípulo recibir conscientemente la sugestión del profesor, y el hombre la sugestión divina, pero sin conciencia cabal de todo su alcance objetivo, aun dentro del significado inmediato de la letra, esto es, sin salirse del sentido literal. Y sólo así se hace posible el caso paradójico del discípulo, que entiende mejor su propia tesis dentro de algunos años, que no cuando la escribió. Acaba tal vez de leer una obra reciente de su inteligente profesor, que ha sido para

él una revelación fulminante, que le hace leer con otros ojos su propia tesis doctoral, escrita bajo la dirección de aquel. He ahí la revelación del N. T. proyectando una luz nueva sobre las sombras del Antiguo, preñadas de misterio.

En vista de lo dicho, no se excluye, pues, que entre los varios sentidos más o menos misteriosos de la Escritura, cual es el figurado en general, el típico, el simbólico, y el anagógico o literal de segundo plano de la teoría antioquena, se encuentre también el analógico, con analogía de relación, y que la invitación a escudriñar el sentido oculto de la Escritura pueda recaer sobre éste, como sobre cualquier otro del género, por el hecho de estar allí como sobreañadido por una especial intención divina.

Y esa intención divina no sería inaferrable, como acontece tantas veces en el alegorismo alejandrino, sino puesta al alcance de nuestra capacidad mental en virtud del paralelismo existente entre las figuras del A. T. y las realidades del Nuevo, y aun entre las sombras de la fe cristiana y sus manifestaciones posteriores, paralelismo que pudo escapar al conocimiento del revelador instrumental de estos misterios, mas no al primero y principal autor de la Escritura, y que nosotros con las luces externas de la fe cristiana y las internas sugestiones del Espíritu, que mora en la Iglesia, podemos también captar en grados diferentes de certeza.

R. P. ISIDORO RODRIGUEZ, O. F. M.
De la Pont. Universidad Eclesiástica de Salamanca

CONSIDERACION FILOLOGICA SOBRE EL MENSAJE DE LA ANUNCIACION (Lc. 1, 26-38)

SUMARIO

Introducción

Relato de la Anunciación.

1. Escenario.
2. Aspecto literario.
3. Los vv. 26, 27, 28.
   - A. χαῖρε.
   - B. κεχαριτωμένη.
4. Los restantes versículos del relato.

Conclusión.

INTRODUCCION

LA Encarnación del Hijo de Dios es el dogma central del cristianismo y, a la vez, es el hecho más céntrico de la Historia Universal. Por esta intervención inefable en el mundo, Dios es el principal autor de la Historia, *Rex atque factor temporum,* como canta un himno del ciclo cuaresmal. La liturgia señala la trascendencia dogmática de la Encarnación, prescribiendo la genuflexión en las palabras del *Credo* y del último evangelio que expresan ese misterio.

Cristo está en la encrucijada de todos los tiempos, y a él miran todas las edades. El es el hito cimero en quien convergen todas las miradas de la Humanidad. Pero El no va nunca separado de su Madre. Ni siquiera en la primera promesa de su Encarnación, en el horizonte

---

BIBLIOGRAFIA. — O. BARDENHEWER, *Mariae Verkuendigung,* 1905. — A. MÉDEBIELLE, *Annonciation,* en "Dictionnaire de la Bible", Supplément, I, París, 1928, 262-297. Z. KOESTERS, *Empfaengnis Mariae,* en "Lexikon fuer Theologie und Kirche", III, Freiburg im Br., 1931, 661-665. — J. SAUER, *Verkuendigung Mariae,* ib., X, 1938, 563-565. — P. JOÜON, *L'annonciation* (Lc. 1, 26-38), en "Nouvelle Revue Thélogique", 7 (1939), 793-798. — S. LYONNET, *Xaire kexaritomene,* en "Biblica", 20 (1939), 131-141. — P. BONNETAIN, *Immaculée Conception,* en "Dictionnaire de la Bible", Supplément, IV, París, 1943, 233-298. — M. INGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la Tradition Orientale,* Roma, 1952. — P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben,* Innsbruck-Wien-Muenchen, 1954. — J. P. AUDET, *L'annonce à Marie,* en "Revue Biblique", 63 (1956), 346-374. — S. LYONNET, *Il Racconto della Annunziazione,* en "Scuola Cattolica", 1954, 4-46. — B. BRODMANN, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk. 1, 34 in der auseinandersetzung von heute,* en "Antonianum", 1955, 27-44. — M. TUYA, *En el relato de la Anunciación, ¿está expresada la divinidad del Mesías?,* en "Ciencia Tomista", 1955, 383-420.

de la Historia, pudo aparecer el Sol de justicia sin la Aurora que le precede, allá en torno al árbol del Paraíso, ni tampoco en el cenit de los siglos —*plenitudo temporis*—, siendo ésta la única vez que el Apóstol menciona a la Virgen María, y precisamente vinculada a su Hijo divino (1). Ella constituye una unidad con Cristo contra el demonio, según la persuasión general de los Padres de la Iglesia. Para San Ireneo: "El diablo mordió y mató al hombre, hasta que vino la descendencia prometida, el Hijo de María" (2). Por eso, María es la dignidad de la tierra —*dignitas terrae*— en frase de San Agustín (3). Ella comunica a la tierra la dignidad cósmica que la destemplanza había arrebatado al hombre, jefe de la misma, como reza la liturgia en una oración del tiempo de Pasión: La dignidad de la fábrica humana —*dignitas conditionis humanae*— herida de muerte, *per immoderantiam sauciata* (4).

Según esto, María, en cuyas virginales entrañas tomó carne el Verbo, está vinculada íntimamente con El, y guarda una relación estrecha con la beatísima Trinidad, acercándose misteriosamente al orden hipostático. Consideremos brevemente este misterio, llamado *Encarnación* respecto del Verbo (5), *Anunciación* respecto del Arcángel y *Maternidad divina* con relación a María.

El mensaje de la Anunciación está encuadrado en el Evangelio de la infancia, formado por los dos primeros capítulos de San Lucas. Veámoslo, vertiendo lo más exactamente posible el original: "En el mes sexto fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón llamado José, de la casa de David, y el nombre de la Virgen era María. Y habiendo entrado a Ella, dijo: «Gózate, plenamente agraciada, el Señor es contigo.» Y ella se desconcertó por estas palabras, y discurría qué podría ser este saludo. Y le dijo el ángel: «No temas, María, pues hallaste gracia ante Dios. Mira: Concebirás en tu seno y darás a luz un Hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Este será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Jacob por los siglos, y su reinado no tendrá fin.» Pero María dijo al ángel: «¿Cómo será esto, pues no conozco varón?» Y respondiendo el ángel le dijo: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te sombreará; por lo cual también lo engendrado

(1) Galat. 4, 4.
(2) *Adv. haer.* 3, 83, 7.
(3) *De Gen. c. Man.* 37.
(4) Oratio de feria V infra hebd. Pass.
(5) Sólo en España, que tanto se distinguió por el culto a la Humanidad sacratísima de Jesucristo, se encuentra *Encarnación,* como nombre propio de persona.

será llamado santo, Hijo de Dios. Mira: Isabel, tu parienta, también ella ha concebido un hijo en su vejez, y éste es el sexto mes para ella, la llamada estéril, porque no habrá para Dios cosa imposible.» Y dijo María: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra.» Y se alejó de Ella el ángel" (6).

Una tradición muy extendida, que arranca de Teodoro Lector de Constantinopla en el siglo VI, afirma que San Lucas fue un aventajado discípulo de Apeles, y que tuvo la dicha incomparable de ver posar a la Madre de Dios repetidas veces ante su mágico caballete. La leyenda le atribuía cuatro y hasta siete cuadros de la Virgen, que luego sobrepasaron la cifra de 600, para satisfacer las pretensiones de tantos pueblos, ansiosos de venerarla en su verdadero retrato. Famosos pinceles —Van der Weyden, Duenwegge, Hermann Rode— recogieron la escena encantadora, en que el Evangelista traslada al lienzo los rasgos prodigiosos de la Reina de los apóstoles (7).

¿Y qué fundamento tiene la leyenda de San Lucas, pintor? Se basa en el mismo Evangelio. Una sola palabra, la primera —ὦ τέκνα (8)— le basta a Sófocles para retratar en su inmortal tragedia el carácter paternal del rey Edipo, según la técnica de la caracterización escénica, seguida por la dramaturgia griega, como advierte Aristóteles en su *Poética* (9). El mejor retrato de la Virgen María, el psicograma más exacto y auténtico de su ser inefable se halla en los dos primeros capítulos lucanos y, señaladamente, en las expresiones maravillosas κεχαριτωμένη, *gratia plena;* διεταράχθη, *turbata est;* διελογίζετο, *cogitabat;* y δούλη, *ancilla,* que son otros tantos rasgos prodigiosos de su admirable pincel de almas (10). Por no ser demasiado prolijos nos detendremos precisamente en esas expresiones. En realidad, el mensaje está contenido

---

(6) *Lc.* 1, 26-38.

(7) Nada tiene, por tanto, de extraño que —junto al patronato de los carniceros y encuadernadores, de que goza el autor del III Evangelio, por tener como símbolo al toro, y el de los médicos y cirujanos que, al menos desde el siglo VII, comparte con los hermanos gemelos San Cosme y San Damián— los gremios medievales vieran en él al protector de los artistas, especialmente de los pintores y vidrieros, como lo confirma la Hermandad de San Lucas de Lubeck, que data del siglo XV; la Sociedad de San Lucas en Suiza; de la Academia de San Lucas en Roma, del año 1588, y la de París de 1649.

(8) Sófocles, *O. T.*, 1.

(9) El carácter religioso de Esquilo se echa de ver en Θεούς, primera expresión de su tragedia *Agamenón.* Abundan los ejemplos.

(10) Será difícil retratar mejor el amor misericordioso del Salvador y la delicadeza de su corazón que en los cuadros lucanos del "hijo pródigo" (*Lc.* 15, 11-32) y de "la oveja perdida" (*Lc.* 15, 3-7).

en *Ave, gratia plena, Dominus tecum,* al que sigue la reacción de María, pues las aclaraciones ulteriores del ángel son la exégesis autorizada del mismo.

RELATO DE LA ANUNCIACION

Entretengámonos, pues, unos momentos en el relato de la Anunciación, primer acto del gran drama de la Historia Universal.

1. El escenario es Nazaret, aldea insignificante de Galilea (11). Los actores: el Arcángel San Gabriel —desempeñando el papel de embajador de la corte celestial— y la Virgen María, protagonista, como Madre de Dios. Incidentalmente se nombra a su esposo, el patriarca San José, y a su prima Santa Isabel, comparsas de la acción. El párodo y el éxodo del drama, lo forma la venida y la partida del arcángel, marco con que el evangelista encierra el diálogo. El dramaturgo es San Lucas, pero la fuente principal, el testigo excepcional es la misma Virgen María.

2. En el aspecto literario, la presente perícopa revela una forma literaria muy cuidada. Es una pieza rítmica, dispuesta simétricamente, con dísticos y estrofas, por los que el evangelista comunica al griego el ritmo que le sugiere el original hebraico en que se desenvolvió el diálogo (12). Esta elaboración rítmica no deja de ser un gran mérito poético suyo. Los versos o κῶλα están integrados por dos, tres y, a veces, cuatro palabras con su acento prosódico, lo que da lugar a lo que podríamos llamar dímetros, trímetros y tetrámetros. El ritmo aparece sólo en boca del arcángel, que es portador de la poesía divina. El ritmo de los dos dísticos de la Virgen es, al parecer, casual, según podría colegirse de su estado de intensa turbación. Su estro poético aparece en la inmortal canción lírica del *Magnificat* (13). En cambio, la parte redaccional del hagiógrafo está en prosa. He aquí la distribución rítmica del pasaje (14):

v. 26 s. Introducción (tiempo, lugar, personas, aparición).
v. 28. Entrada del ángel. Saludo (dístico):

χαῖρε, κεχαριτωμένη,
ὁ Κύριος μετὰ σοῦ.

(11) El Antiguo Testamento no nombra nunca a esta pequeña villa; cf. *Io.* 1, 46.

(12) Cf. P. GAECHTER, o. c., p. 17 ss. y 55 ss., con la bibliografía allí indicada.

(13) Con esto no quiere excluirse la influencia del hagiógrafo en la forma literaria del cántico.

(14) Seguimos, en general, a Gaechter, l. c., y otros autores, aunque añadimos el v. 37, excluído por él, así como el final del v. 35.

v. 29. Turbación de María.
v. 30-37. Embajada del ángel.
v. 30. Dístico:

μὴ φοβοῦ, Μαριάμ,
εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ.

v. 31-33. Dos estrofas (pentástica y tetrástica):

31. καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρί,
καὶ τέξῃ υἱόν,
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.
32. οὗτος ἔσται μέγας
καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.
καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς
τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.
33. καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας
καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

v. 34. Pregunta de María (dístico):

πῶς ἔσται τοῦτο,
ἔπει ἄνδρα οὐ γινώσκω;

v. 35-37. Dos estrofas (tetrástica y hexástica):

35. πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ,
καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκίασαι σοι
διὸ καὶ τὸ γεννώμενον
ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ (15).
36. καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου
καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν τῇ γήρει αὐτῆς
καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν
αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ.
37. ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει
παρὰ τοῦ Θεοῦ πᾶν ῥῆμα.

v. 38 *a*. Respuesta de María (dístico):

ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου
γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

v. 38 *b*. *Salida del ángel.*

3. El v. 26 es una prueba del sentido histórico del tercer evangelista, que se evidencia con frecuencia en su relato —basten los dos pre-

(15) Contra Gaechter, consideramos el v. 35 como una estrofa tetrástica —él hace cuatro líneas de las dos primeras—, fundándonos en el mismo número de sílabas que resultan en nuestra división, como si fuera una especie de dístico isócolo.

facios de sus dos obras, que recuerdan los prólogos de los historiadores clásicos—, precisando las circunstancias de tiempo y lugar, cronología y geografía, de la presente escena (16).

V. 27. El término παρθένος designa en griego primeramente la edad, esto es, doncella, joven núbil que ha sobrepasado la infancia y la niñez. En segundo lugar, denota, ya desde Homero, a la doncella núbil, pero todavía célibe, no casada (17). Cremos que San Lucas indica así la edad como el estado virginal de María. La repetición innecesaria de παρθένος quiere decir que el evangelista atribuye singular importancia a esa expresión (18).

V. 28. Es notable que las dos primeras palabras de la salutación angélica hablen de la gracia —χαῖρε, κεχαριτωμένη—, como si dijera algo así: "Alégrate, muy agraciada" (19). En esos dos vocablos, de intento colocados al principio del famoso mensaje —que están etimológicamente relacionados y que, a la vez, forman juego de palabras intencionado, por desgracia intraducible en latín y en castellano— gravita todo el peso del saludo celeste. Al grabar San Lucas en su códice aquellas dos palabras, escribió con ellas el primer tratado de Mariología. Esa frase es la célula primordial, que contiene en germen toda la doctrina mariana de la Iglesia. Es la síntesis maravillosa que analizarán las generaciones de Padres, Doctores y Teólogos, para proclamarla bienaventurada en todas las épocas de la Historia y en todas las latitudes del globo (20).

---

(16) Véase también cap. 1, 5 el encuadramiento cronológico de la visión de Zacarías, base para el cómputo de la Anunciación; 2, 1 ss. los preciosos datos históricos para la fijación de la fecha del nacimiento de Cristo; 3, 1 ss. la conjunción de la predicación del Bautista con el imperio de Tiberio César y de los gobernadores de las regiones palestinenses; etc.

(17) HOMERO, *Il.* 2, 514; SÓFOCLES, *O. T.* 1462; *Tr.* 148; TEÓCRITO, 27, 65.

(18) Sobre la interpretación del nombre de María —que aquí se menciona por primera vez, cf. O. BARDENHEWER, *Der Name Maria,* Freiburg, 1895, 88 ss. — G. M. DREVER, en "Stimmen aus Maria-Laach", 50, p. 558 ss. — C. BECKERMANN, *Et nomen Virginis Maria* (Lc. 1, 27), en "Verbum Domini", 1 (1921), 130-136.

(19) Además de la bibliografía general, puede verse: C. MOHRMANN, *Ave gratificata,* en "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 5 (1951), 1-6. — J. FANTINI, *Kexaritomene* (Lc. 1, 28). *Interpretación filológica,* en "Salmanticensis", 1 (1954), 760-763.

(20) El Dante concede proporciones ingentes al panegírico mariano. El reproduce la escena en el cielo (*Paraíso,* 32, 109 ss.), en que el arcángel Gabriel, extendiendo como otrora sus alas, entona el *Ave María* ante la majestad de Dios y ante la Reina de cielos y tierra, seguido por todos los ángeles y bienaventurados. Por lo demás, la Anunciación ha sido siempre uno de los temas más favoritos del arte cristiano, en que a porfía se han ensayado tanto pinceles de pintores y gubias de artífices como las liras de músicos y poetas.

La frase siguiente, *Dominus tecum,* como las que luego añadió la madre del Bautista, inspirada por el espíritu Santo, *benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui* (21), son una paráfrasis, especificación y consecuencia del χαῖρε, κεχαριτωμένη, que por eso las unió acertadamente la Iglesia en la oración del *Avemaría.* El *Dominus tecum* es una explicación de la revelación extraordinaria contenida en la expresión relativamente oscura de κεχαριτωμένη (22). En el saludo del ángel a Gedeón recurre el mismo giro Κύριος μετὰ σοῦ (LXX). Este lugar (23) se ha tomado como género o tipo literario del mensaje lucano. Esto es innegable en cuanto a la disposición y forma literaria. Pero el *Dominus tecum* evangélico, por su colocación detrás de la gran palabra κεχαριτωμένη, adquiere un sentido característico, inmensamente superior a lo que se pueda sobreentender en el mensaje a Gedeón. En ambos pasajes se manifiesta que el Señor está con la persona escogida para la realización de la misión señalada. Pero de ahí sería erróneo deducir que Dios asiste con la misma gracia a ambas. Precisemos el sentido de χαῖρε, κεχαριτωμένη.

A. χαῖρε

Realmente χαῖρε es "alégrate", "gózate", "regocíjate". Por eso, la versión armenia lo traduce por *laetare,* y en ese sentido lo entienden los Padres griegos y muchos himnos latinos medievales (24). Parece lógico interpretarlo, más que como fórmula salutatoria de cortesía, como

---

(21) *Lc.* 1, 42.

(22) Cf. J. P. AUDET, o. c., p. 364

(23) *Iudic.* 6, 11-24. En *Lc.* 1, 28 κύριος lleva artículo.

(24) Con *gaude* o *laetare* comienzan muchos himnos marianos de la poesía medieval. La liturgia conoce el giro *gaude et laetare* (alegría interna o gozo y alegría externa, respectivamente) en el versículo de *Regina caeli, laetare,* donde se ve la influencia del χαῖρε. Igualmente hay muchas composiciones del Medio Evo que principian por *salve* —equivalente como saludo al χαῖρε de los griegos— y, sobre todo al comienzo de las estrofas, repiten esa expresión innumerables veces. He comprobado abundantes ejemplos de ambas cosas en G. M. DREVES - C. BLUME, *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung,* Leipzig, 1909. Del χαῖρε, κεχαριτωμένη, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου se derivan todas las canciones poéticas latinas a María: *Ave, Maris stella,* en troqueos, del siglo VII, o lo más tardar del VIII; *Salve, Regina,* prosa rítmica del siglo XI, probablemente del obispo español San Pedro Mezonzo; *Alma Redemptoris Mater,* paráfrasis del *Ave, Maris stella* en hexámetros, de Hermann Contracto, siglo XI; *Ave, Regina caelorum,* poesía acentual en pareados con asonancias, siglo XII; *Regina caeli, laetare,* cuarteto del siglo XII. Unas veces prevalece *ave* en la himnodia mariana, más frecuentemente *salve,* otras veces *gaude* o *laetare.* Cf. S. LYONNET, o. c., p. 131-141, acerca del sentido de χαῖρε.

un imperativo con su fuerza propia de exhortación a la alegría mesiánica. La invitación a la alegría brota espontánea en las profecías mesiánicas, empleando los LXX el imperativo χαῖρε y χαίρετε, en ocasiones en que parece referirse a la Madre de Dios, en particular. Al escuchar Ella el χαῖρε del ángel, seguramente percibió la intimación a la alegría mesiánica de las antiguas profecías (25).

Aun concibiendo el χαῖρε como fórmula de salutación, hay que tener en cuenta que el griego, en su saludo, deseaba la alegría, como exponente de la salud corporal y espiritual, resultado de la paz y bienestar completo (26). El romano, cuya mentalidad se movía en un ambiente más práctico y concreto, al decir *salve* en su saludo, auguraba la salud corporal. Cristo saludaba con la fórmula hebrea *pax vobis,* respetada por los hagiógrafos, excepto una sola vez, en que se sustituye por χαίρετε, a las mujeres que fueron a buscarle en el sepulcro (27). San Jerónimo respetó la traducción de la *Vetus latina, ave,* aunque hubiera preferido *salve,* términos con que se romanizó el original lucano (28).

En el siglo VII, San Sofronio, patriarca de Jerusalén, consciente del significado de alegría de las voces χαῖρε y κεχαριτωμένη, escribe (29): *A gaudio incipit eam alloqui ille gaudii nuntius... Propterea legationis suae exordium a gaudio ducit; propterea sermonibus suis gaudii voces praemittit...; propterea enim et Angelus gaudium ante omnia renuntiat.* Y continúa en este sentido, denominando a la Virgen donosamente *gaudii genitrix..., gaudii nutrix..., gaudii sedes,* etc., lo que recuerda al *causa nostrae laetitiae* de la letanía lauretana. De hecho, la Iglesia griega con mucho tino interpreta el *Avemaría* como un himno de alegría, equivalente a nuestra antífona *Regina caeli, laetare* (30).

---

(25) Cf. *Is.* 6, 10 χάρητε... χαρᾷ, y más especialmente *Ioel* 2, 21 y 23 χαῖρε y χαίρετε. *Soph.* 3, 14 ss. χαῖρε, θύγατερ Σειών... Κύριος ἐν μέσῳ σου. *Zach.* 9, 9 χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σειών.

(26) Por eso, el saludo paulino χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, *gratia vobis et pax,* con que se abre el primer escrito del Nuevo Testamento (*1 Thess.* 1, 1; cf. *2 Thess.* 1, 2; *Eph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2, etc), y que resonó sorprendente en la Iglesia de Tesalónica, forma un pleonasmo sinónimo —aun para los oídos paganos del mundo griego—, conjunción luminosa de la alegría helénica, χάρις (emparentado con χαῖρε), de la εἰρήνη hebrea, para servir al concepto cristiano de la gracia sobrenatural.

(27) *Mt.* 28, 9.

(28) Iuvenco (1, 58), anterior a San Jerónimo, traduce *salve.* Según lo que vamos exponiendo, el χαῖρε de San Lucas no es una helenización del *pax tecum* hebraico, sino que responde exactamente al saludo hebraico del ángel a la Virgen. Cf. J. P. AUDET, oc. c., p. 357.

(29) Migne PG, 87, 3.236. La perífrasis completa se leía en las lecciones del tercer nocturno del 9 de diciembre, antigua infraoctava de la Inmaculada.

(30) Véanse copiosos testimonios griegos fehacientes en S. LYONNET, o. c., p. 136 ss.

Por lo visto, la era mesiánica, abierta por el nuncio celeste, es era de alegría —χαῖρε, *evangelizo vobis gaudium magnum* (31), *exultavit in gaudio infans* (32)—, con lo que concuerda la sagrada liturgia, *nativitas tua, Deigenitrix Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo;* alegría que quiere ser cósmica, aquí como en la tan discutida cuarta égloga virgiliana. La era mesiánica es era de ordenación, telúrica y antropológica, *parate viam Domini, rectas facite semitas eius, omnis collis humiliabitur...* (33). La era mesiánica es era de gracia —base de la alegría y del orden: χαῖρε, κεχαριτωμένη... εὗρες χάριν (34).

B. κεχαριτωμένη

La palabra más importante del mensaje, acerca de la cual se ha discutido mucho, es κεχαριτωμένη. Desde luego que ésta es una expresión superlativa. María aparece como κεχαριτωμένη, como "superagraciada", en los designios de Dios, cuyo portavoz autorizado es el arcángel Gabriel, legado *a latere,* ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, del Eterno Padre (35).

El verbo χαριτόω, que aparece en el período del Helenismo y que es poco usado en la literatura griega, es factitivo o instrumentativo (36), como los demás verbos en -όω, derivados de nombre (χάρις). Sólo recurre otra vez en el Nuevo Testamento, en boca de San Pablo (37), al decir que Dios por "la gracia nos agració en el Amado", ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, esto es, nos hizo gratos o agradables (38), nos mostró la gracia (39), nos concedió la gracia (40). San Juan Crisóstomo

---

(31) Lc. 2, 10.

(32) Lc. 1, 44. En el mensaje del ángel a Zacarías, dispuesto simétricamente con el de María, se dice del Bautista, *et erit gaudium tibi et exsultatio, et multi in nativitate eius gaudebunt* (Lc. 1, 14).

(33) *Lc.* 3, 4 s.; cf. *Mt.* 3, 1 ss.; *Mc.* 1, 3.

(34) *Lc.* 1, 26 y 30. El mismo Ἰωάννης significa (gracia de Yavé), cf. *Lc.* 1, 13, 60-63; *Io.* 1, 14-17.

(35) *Lc.* 1, 26.

(36) Verbos instrumentativos son los que "proveen o equipan con la cosa indicada por la palabra subyacente", en nuestro caso χάρις, significando χαριτόω, por tanto, *agraciar, colmar de gracia,* y en pasiva *estar lleno de gracia.* Cf. ERNST FRAENKEL, *Griechische Denominativa,* 71 (citado por EDUARD FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon,* vol. II, Oxford, 1950, p. 79 ss.).

(37) *Eph.* 1, 6. Se encuentra varias veces en el Antiguo Testamento, por ejemplo, *Eccli.* 18, 17.

(38) HENRICUS STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae,* Graz, 1954, s. v.

(39) LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, 1940, s. v.

(40) W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Berlín, 1952, s. v.

explica la frase paulina, diciendo ἐπεράστους ἐποίησε, "nos hizo amables" Dios con su gracia (41). De hecho, este verbo dice siempre relación a la χάρις divina en la literatura cristiana (42).

El participio de perfecto pasivo κεχαριτωμένη expresa manifiestamente la plenitud de gracia con que fue enriquecida María. Esta plenitud de gracia se extiende a toda su vida, de modo que incluye con bastante evidencia la exención del pecado original. Y esto por las siguientes razones:

a) Por tratarse de un verbo factitivo o instrumentativo y, particularmente, por estar en perfecto. Ahora bien, el perfecto, en cuanto a la *cualidad verbal,* denota una acción perfecta —de ahí su nombre— acabada o completa, por lo que encierra plenitud de acción. En cuanto al *grado temporal,* el perfecto indica el resultado presente de una acción pasada, por lo que los gramáticos lo clasifican entre los tiempos presentes. Se trata, pues, de una acción que comenzó en un pasado, más o menos remoto, y que se ha continuado, sin interrupción, hasta el tiempo actual del escritor. Según esto, María recibió la gracia antes de la embajada del ángel. ¿Pero cuándo? ¿Desde el primer momento de su concepción? Así parece deducirse por todas las razones que aduciremos. Si en algún momento de su vida hubiera recibido la gracia, y no desde el principio de su ser —aparte de que ese momento tan trascendental se manifestaría expresamente—, acaso se hubiera indicado esto con el aoristo griego; si bien el perfecto no exige necesariamente la infusión de la gracia desde el principio, sino sólo la continuidad de la misma, una vez recibida. San Lucas establece a renglón seguido la diferencia entre la gracia de Isabel y de María, únicamente por medio del tiempo verbal (43). El verbo πίμπλημι, empleado en el relato de la visita de María a Isabel, es más intensivo en su noción que χαριτόω, significando "llenar totalmente", "colmar del todo". Por eso, nadie discutió la versión de la Vulgata, *repleta est Spiritu Sancto Elisabeth,* ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ, y notemos que, en cuanto a léxico, es más pletórico el *repleta est* de Isabel que el *plena* de María. Pero la gracia del aoristo ἐπλήσθη —según la índole de ese tiempo— fue instantánea, momentánea y transitoria (gracia actual); mientras la gracia del perfecto de María es acabada, habitual, completa y perfecta. El Evangelista —que, además, era un médico culto— conocía bien el empleo de los diversos

(41) San Juan Crisóstomo, *Homil.* I (sobre esta Epístola), citado por Henricus Stephanus, o. c., s. v.

(42) W. Bauer, o. c., s. v.

(43) *Lc.* 1, 41. En el v. 67 se repite ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου hablando de Zacarías.

tiempos verbales. Pero, además, ¿cuál no sería la plenitud —temporal y cuantitativa— de la gracia de María, destacada por el perfecto, cuando sola su presencia ante su prima hizo que al momento quedase ésta llena del Espíritu Santo? El evangelista establece expresamente ese nexo causal.

La salutación angélica pudo concebirse en estos términos: χαῖρε, πλήρης χάριτος, literalmente *ave, gratia plena.* San Lucas conoce ese giro; lo escribe nada menos que media docena de veces (44). ¿Pero hubiera ganado la Virgen con esa afirmación categórica? Hubiera perdido. Por eso, aunque tan familiarizado con esa construcción, la desecha conscientemente y se arriesga a una expresión insólita para caracterizar el fenómeno extraño de la plenitud de gracia de una mujer. Veámoslo en un ejemplo. De San Esteban refiere (45): *Stephanus autem plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia,* πλήρης χάριτος... ἐποίει. Gramaticalmente esto significa que estaba lleno de gracia *mientras* hacía prodigios, sin indicar que lo estuviera en el tiempo anterior o posterior a la realización de los mismos. Pero, como indicábamos antes, la estudiada elección del perfecto κεχαριτωμένη entraña en su esencia la doble afirmación de que la gracia recibida por María en el pasado fue completa, acabada y perfecta, y que esta gracia le fue habitual, ininterrumpida y permanente desde el instante en que la recibió.

De aquí que se haya observado que "el perfecto es el tiempo más conveniente para expresar un presente eterno. Los Padres de la Iglesia griega lo emplean corrientemente al hablar de las procesiones divinas, de la generación del Verbo y de la procesión del Espíritu Santo. Κεχαριτωμένη es, pues, equivalente a *toda santa,* y *sugiere* la idea de que ella fue *siempre santa.* Si el Evangelio hubiera querido significar la idea de que María se hizo santa en el momento de la salutación angélica, el texto sagrado pondría χαριτουμένη (participio presente). Si hubiera querido señalar que ella había sido justificada anteriormente, en un momento dado de su vida, tendríamos: χαριτωθεῖσα (participio de aoristo). Por el empleo de κεχαριτωμένη nos permite traducir: María *toda santa* y por eso, en alguna manera, *siempre santa.* La santidad original, es decir, la concepción inmaculada, se descubre así en la perspectiva de la salutación angélica (46).

---

(44) En el Evangelio 4, 1 (hablando de Jesús). En *Act.* 6, 3 (de los siete diáconos); 6, 5, 8; y 7, 55 (de San Esteban); 11, 24 (de San Bernabé). En estos pasajes, el complemento de πλήρης es la gracia o el Espíritu Santo. Cf. *Io.* 1, 14.

(45) *Act.* 6, 8.

(46) M. Jugie, o. c., p. 47 s. A pesar de lo que el autor afirma, como ya indicábamos, sólo del perfecto no se puede urgir taxativamente la plenitud temporal de

b) Κεχαριτωμένη está empleado como nombre propio y sustituto del nombre de María. Hubiera sido más natural y lógico saludarla por su nombre, diciendo: *Ave, María,* según el uso general de todos los pueblos (47). Téngase presente que en los pueblos orientales (sumerios, babilonios, hebreos), no menos que en Grecia y en Roma, se da capital importancia al nombre de la persona. Por eso abundan los lugares bíblicos de ambos Testamentos, en que se cambia el nombre a una persona, para indicar, con el *nombre nuevo,* el nuevo destino, la nueva función que ha de desempeñar (48). A Simón, hijo de Jonás, en ocasión solemne le cambia Cristo el nombre por el de *Roca,* porque —con juego etimológico de palabras, Πέτρος, πέτρα— él será en adelante la roca firme sobre la que se alzará la mole arquitectónica de su Iglesia (49). El nombre nuevo es, por lo tanto, como una revelación de la nueva misión de la persona (50): *nomen, omen* que reza el proverbio latino, también con juego de vocablos.

En tres mensajes bíblicos cobra especial relieve el nombre de las personas:

1. En el de Gedeón, sólo externamente relacionado con el de María, como tipo literario, el ángel le saluda: Yavé contigo, valiente héroe", porque había de vencer a Madián (51), dándole un nombre guerrero en vez del suyo propio.

2. La sensibilidad artística de San Lucas ha dado al mensaje de Zacarías la forma de díptico o cuadro paralelo al de María, precisa-

---

gracia en María. Su envergadura no se extiende, de por sí, hasta el primer instante de su ser temporal, sino que abarca el momento en que la recibió y el tiempo sucesivo.

(47) El ángel le da su nombre corriente, al tranquilizarla: *ne timeas, Maria, Lc.* 1, 30.

(48) Aun en la imposición del nombre interviene el cielo —por ej., *Lc.* 1, 13 y 60-63 respecto del Bautista; *Mt.* 1, 21 y *Lc.* 1, 31 respecto a *Jesús,* con la motivación etimológica de que "salvará" a su pueblo, cf. *Is.* 7, 14—, dado el relieve onomástico en la sociedad antigua. Véase también *Os.* 1, 6-9.

(49) *Mt.* 16, 18. En castellano existe la misma relación que, en griego, entre *Pedro* y *piedra.* Pero, aunque estas expresiones derivan de πέτρα, a través del latín *petra,* el vocablo griego significa, desde Homero, *roca, peña,* más expresivo que *piedra.* Generalmente se da la razón etimológica —científica o vulgar— del cambio del nombre, por ej., *Abraham* por *Abram, Gen.* 17, 5.

(50) Cf. *Is.* 62, 2; *Apoc.* 2, 17; 19, 12. Algo de esta ideología se percibe en la costumbre, existente en varias órdenes religiosas, de cambiarse el nombre al entrar en religión.

(51) *Iudic.* 6, 12. El nombre nuevo dado a Gedeón consta de dos palabras, mientras el de María es un solo término.

mente por estar íntimamente relacionados los temas, ya que se trata del nacimiento del Precursor, en el lindero de la era mesiánica (52). Es verdad que aquí no hay cambio de nombre; pero sí revelación del mismo, con la denominación hebraica de *Ioannes,* esto es, "gracia de Yavé", que, por lo mismo, está emparentado ideológicamente con κεχαριτωμένη, "*gratia plena*".

3. En el mensaje a María se habla de gracia, como en el de Zacarías, y se le cambia el nombre, como en el de Gedeón. Este *nombre nuevo* de κεχαριτωμένη, que Dios confiere a María, al introducirla en la Historia y vincularla a la economía de la redención, revela la plenitud y sobreabundancia de gracia del *nuevo reino de Dios*. Plenitud de gracia que es doble: gracia interna y personal de María; y gracia externa, funcional, eclesiológica, pública y carismática en servicio del género humano, por el nuevo rumbo de vida que asume, al recibir un nuevo nombre, que la vincula a la obra redentora de su divino Hijo. De aquí en adelante, el sobrenombre de María, su apellido —que repetirán todas las generaciones— será "Llenadegracia" (algo así como el nombre propio *Deogracias*) o "Sobreagraciada". El πλήρης χάριτος de San Esteban es una aposición adjetiva, mientras nuestra expresión tiene fuerza de sustantivo, de nombre propio, y cabalmente en la alocución del embajador celestial. Por eso el protestante W. Bauer, al traducirla en su diccionario, la escribe con mayúscula, *Begnadete* (53).

Todo cuanto venimos exponiendo se confirma por el razonamiento del ángel, tratando de tranquilizarla con palabras paralelas a las del v. 28. El peso gravita de nuevo en la gracia (54): *Ne timeas* (= χαῖρε), *Maria* (= κεχαριτωμένη), *invenisti enim gratiam apud Deum* (= ὁ Κύριος μετὰ σοῦ).

Concluyendo esta argumentación, diremos que parece natural que la plenitud de gracia de María alcance hasta el primer instante de su concepción, pues no se llamaría "Sobreagraciada" la que en algún tiempo hubiera sido enemiga de Dios.

Alguien ha pensado que κεχαριτωμένη tendría más fuerza si llevara el artículo determinado (55). Pero hay que tener en cuenta que la carencia de artículo es debida a estar este vocablo en vocativo, en la

---

(52) *Lc.* 1, 5-25.

(53) W. Bauer, o. c., s. v. También J. P. Audet, o. c., p. 360, le da fuerza de nombre propio, traduciéndolo por *Privilegiada.*

(54) *Lc.* 1, 30.

(55) Julio Fantini, o. c., p. 762.

alocución (56). El vocativo no lleva artículo en griego, ya que éste carece de ese caso. Precisamente este uso vocativo y alocutorio, como nombre propio de la Virgen, tiene un peso considerable que atrae un gran peso de gracia a favor de María. Por lo demás, la diferencia de matiz entre "Dios te salve, llena eres de gracia", como en la versión española tradicional, lo que supondría el artículo en nominativo, y "Dios te salve, llena de gracia", en vocativo, creemos que no existe o que es inapreciable, puesto que, aun en el segundo caso, se afirma que María es la "Agraciada" por antonomasia (57). Téngase, además, presente que, en griego, el nominativo y el vocativo desempeñan función gramatical muy parecida —como se deduce ya de la nomenclatura sinónima de *vocare* y *nominare,* creada por los estoicos—, por lo que ambos casos presentan la misma forma morfológica en el plural de todas las declinaciones griegas y latinas, y la mayoría, también, en el singular; de ahí que, en consecuencia, ambos casos se emplean, a veces, promiscuamente.

c) Las antiguas versiones, la Vulgata, la síriaca, la copta tradujeron κεχαριτωμένη por *gratia plena* (58). Un Padre griego del siglo III se expresa así: κεχαριτωμένη, ἐπειδὴ μετ' αὐτῆς ὅλος ὁ θησαυρὸς χάριτος ἐπανέκειτο, el ángel la llamó κεχαριτωμένη, "puesto que con ella el tesoro de la gracia todo entero le fue sobreañadido" (59). Estos testimonios contienen una fuerza irresistible hacia la plenitud de gracia de María, que creyeron leer en la palabra griega, ya que en aquellos tiempos no pudieron ser influídos por prejuicios de la controversia inmaculista, la cual no comenzó hasta el siglo XII.

d) El contexto evidencia la interpretación que hemos dado a la salutación angélica:

---

(56) Las ediciones críticas —Nestle, Merck, Bover— encierran κεχαριτωμένη entre comas, indicando que es vocativo.

(57) De hecho poca diferencia puede registrarse entre los nominativos ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου, *Dominus meus et Deus meus* (*Io.* 20, 28), "(*eres* o *éste es*) *el Señor mío y el Dios mío*", profesión de fe del Apóstol incrédulo ante Cristo resucitado, y la interpretación corriente, aunque inexacta, "¡Señor mío y Dios mío!", en vocativo. Aquélla es una aseveración, ésta una exclamación, pero en ambas se afirma igualmente que Cristo es Dios y Señor.

(58) La versión armenia y la etiópica traducen "laetificata", como si χαριτόω se derivara de χαρά, alegría, cf. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti,* Parisiis, 1931, s. v. Las versiones latinas anteriores a San Jerónimo también ratifican el *gratia plena,* la *Vercellensis* (a), la *Brixianus* (f), la *Corbeiensis* (ff²), la *Rehdigeranus* (l); la *Monacensis* (q) traduce *gratificata.* (Tomado de J. P. AUDET, o. c., p. 358.)

(59) San Gregorio Taumaturgo, *Serm. I in Annun. Virginis,* p. 12, citado por HENRICUS STEPHANUS, o. c., s. v.

1. En el contexto inmediato, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ, *Dominus tecum* —segundo verso del dístico— es una progresión, una gradación y consecuencia del anterior (60). María es plenamente agraciada, porque el Señor está con ella, no sólo en el sentido de que gozará de una especial protección divina, sino también porque será asociada a la Redención, en cuanto que en ella se encarnará el Verbo y será Madre de Dios, como inmediatamente se le aclara. La grandeza de María nace de su vinculación al Hijo de Dios. Su maternidad divina es el privilegio radical que sostiene a los demás, que, necesariamente, son una floración de aquél. De aquí que las fiestas marianas más antiguas, de que nos habla la liturgia, son las que están más directamente enlazadas con el Verbo humanado, como la *Anunciación* y la *Purificación* o *Candelaria*. Aquí y en el v. 32 Dios es designado como κύριος, esto es, dueño y señor supremo del cosmos, con la idea de παντοκράτωρ (61), que hace converger todas las cosas hacia los fines preestablecidos.

2. Es evidente que χάρις ocupa una posición central en la embajada del ángel: χαῖρε, κεχαριτωμένη... εὗρες γὰρ χάριν (62), "gózate, Llenadegracia..., pues encontraste gracia". Esta triple expresión de la gracia, que forma un admirable juego etimológico de palabras muy significativas, intraducible en castellano (63), capitanea toda la perícopa, y es la trilogía alegre y graciosa de la Redención. La era mesiánica, como antes notábamos, es la era de la *gracia* y de la *alegría* —conceptos íntimamente relacionados en la lengua griega y en la realidad de la vida—. Por algo se llamó "Evangelio", "feliz mensaje", al código de la nueva sociedad cristiana. Por algo se preludian con insistencia notas alegres en el relato de Zacarías —χαρά, ἀγαλλίασις, χαρήσονται, *gaudium, exsultatio, gaudebunt* (64), tríada festiva del díptico del Precursor— que adquieren plena sonoridad como grandioso *Leitmotiv* en el díptico de Nazaret.

3. Todavía dentro del contexto que nos ocupa, aunque fuera de la nota verbal del embajador celeste, tenemos una frase importante en el

---

(60) *Lc.* 1, 28.

(61) Cf. *2 Cor.* 6, 18; *Apoc.* 19, 6; 21, 22, etc.

(62) *Lc.* 1, 26 y 30.

(63) En *Act.* 11, 23 se permite San Lucas otro juego etimológico con χάρις y χαίρω.

(64) *Lc.* 1, 14. Estas expresiones jubilosas relacionan intencionadamente los dos mensajes, el de Bautista y el de Jesús, cual si constituyeran variaciones de un solo díptico natalicio. El concepto de ἀγαλλίασις rima con *Lc.* 1, 47, ἠγαλλίασεν, en labios de María; a χαρήσονται responde συνέχαιρον, *Lc.* 1, 58, último acorde jovial del doble genetlíaco mesiánico.

aspecto dogmático, formada por los dos preciosos trímetros del saludo de Santa Isabel (65):

εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν,
καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου,

benedicta tu inter mulieres, / et benedictus fructus ventris tui. El evangelista nos advierte que Isabel pronunció estas palabras alzando la voz con gran clamor, e inspirada por el Espíritu Santo. Forman, pues, un paralelo magnífico con el mensaje del ángel y un complemento, todavía más explícito, del mismo.

De nuevo nos encontramos con el participio de perfecto pasivo —εὐλογημένη, εὐλογημένος—, pero aquí tenemos la ventaja de poderlo traducir literalmente con una sola palabra: *bendita, bendito.* De la forma verbal se deduce que María fue bendita mucho antes de su entrevista con su prima, y, por tanto, mucho antes de concebir a su divino Hijo, si bien con miras a esa concepción milagrosa.

Teniendo presentes estas palabras, y después de examinar las ocho redacciones sucesivas de la Bula *Ineffabilis,* que precedieron a la forma definitiva, añadió Pío IX, de propio impulso y en el último momento la frase: *numquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps* (66). En efecto, y esto es muy trascendental, el evangelista coloca en el mismo plano a Jesús y a María, en el aspecto de esta bendición. Jesús nunca estuvo sujeto a maldición, y tampoco su Madre; Jesús fue siempre bendito, y María siempre bendita, sin límites de tiempo, por este paralelismo luminoso con su hijo: *benedicta tu... benedictus fructus.* Hijo y Madre participaron de una bendición eterna, sin que estuvieran sometidos, por un instante, a la maldición de la culpa. Esta es la plenitud de la gracia, que excluye la culpa original, y que atrae las bendiciones eternas: εὐλογημένη es sinónimo y consecuencia de κεχαριτωμένη. Al menos esto aconseja el examen filológico del texto.

Tenemos, pues, cuatro elogios de María, cuyo autor es el Espíritu Santo: de los dos primeros —*gratia plena, Dominus tecum*—, por boca del arcángel; de los dos últimos —*benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui*—, de labios de Santa Isabel. Los cuatro forman un crescendo impresionante, que desemboca en Jesús, fruto bendito de la Virgen.

---

(65) *Lc.* 1, 42. Algunos códices y la Vulgata introducen εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν en el v. 28, atribuyéndolo al ángel. Pero, faltando en códices y versiones muy importantes, es de presumir que haya aquí una interpolación del v. 42.

(66) Cf. M. JUGIE, o. c., p. 45 ss.; P. BONNETAIN, o. c., 260.

e) La salutación angélica adquiere nueva luz en su cotejo con el Protoevangelio (67). A imitación de San Pablo, que desarrolló el paralelismo antitético entre Cristo y Adán (68), los Padres contrapusieron a María frente a Eva, ya desde los primeros tiempos del cristianismo. Acaso fue San Justino, filósofo y mártir, el primero que propuso este paralelismo. A mediados del siglo II escribía: "Eva recibió en sí la palabra de la serpiente y parió pecado y muerte. La Virgen María, por el contrario, oyó con santa alegría el feliz mensaje —alusión a χαῖρε— del arcángel Gabriel y concibió al Hijo de Dios" (69). Todavía en el siglo II continúa San Ireneo la comparación (70), por la que María es *Advocata Evae* y *causa salutis* (71). En el mismo sentido abundan los Padres griegos que acentúan la alegría de la Virgen, conocedores del sentido de χαῖρε, κεχαριτωμένη, frente al *in dolore paries filios,* dicho a Eva (72). *Maledictio Evae in benedictionem Mariae mutatur,* afirma San Agustín (73). Este paralelismo se hizo clásico en la literatura cristiana, y se encuentra también en el *Ave, Maris stella* —donde se afirma que ella cambia el nombre de *Eva* en *Ave: Sumens illud Ave... mutans Evae nomen*— y en la *Salve, Regina* (74).

Es muy importante la observación de algunos Padres de que María no pudo ser nunca inferior a Eva, y, por lo tanto, tuvo que tener la gracia original en el primer instante de su existencia, no menos que Eva. Oigamos a San Efrén (75): "Las dos inocentes, las dos sencillas, María y Eva habían sido creadas del todo semejantes."

f) El magisterio docente de la Iglesia ve en κεχαριτωμένη la plenitud de gracias de María, plenitud que se extiende hasta el primer instante de su concepción, basándose en el estudio del texto sagrado. Pío XII ratifica la traducción de la Vulgata con estas palabras: *Ac praeterea cum eadem Sanctissima Virgo "gratia plena"* (Luc. 1, 28) *seu* κεχαριτωμένη, *et "benedicta inter mulieres"* (ibid. 42), *salutetur, ex istis verbis, prout "traditio" catholica semper intellexit, manifesto innuitur* —prosigue citando la Bula *Ineffabilis*— *"hac singulari sollemnique salutatione, numquam alias audita, ostendi Deiparam fuisse omnium divi-*

(67) *Gen.* 3, 15.
(68) Esta doctrina la expone particularmente en *Rom.* 5, 12-21.
(69) *Dial. cum Tr.* 100.
(70) *Epideixis,* 33.
(71) *Adv. Haer.* 5, 19, 1; 3, 22, 4.
(72) Véanse varios textos de los Padres griegos en S. LYONNET, o. c., p. 136 ss.
(73) *Sermo XVIII, De Sanctis.*
(74) Para más textos de la antítesis Eva-María, cf. P. BONNETAIN, o. c., 216 ss.
(75) *Sermones exegetici. In Gen.* 3, 6.

narum gratiarum sedem, omnibusque Divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thessaurum abyssumque inexhaustum, adeo ut numquam maledicto obnoxia" (Bul. *Ineffabilis*) *fuerit* (76).

Anotémonos dos cosas: *a)* El examen atento del texto bíblico, que movió a los Pontífices Pío IX y Pío XII a considerar incluído en el mismo el dogma de la Inmaculada Concepción de María. — *b)* La afirmación de que la salutación de María es enteramente singular y única, sin que se encuentre nada igual en la Sagrada Escritura. En efecto, profundos conocedores de las sagradas páginas repararon en la singularidad de este mensaje. Orígenes (77) anota que nunca se lee un saludo semejante en la Biblia, y que se trata de una "salutación exclusivamente reservada a María". Lo mismo advierte San Ambrosio (78): *Benedictionis novam formulam mirabatur, quae nusquam lecta est, nusquam ante comperta. Soli Mariae haec salutatio servabatur.* De hecho, en el mensaje de Gedeón, cuya semejanza con el de María se limita sólo a la disposición o forma literaria, únicamente ofrece de común el giro *Dominus tecum.* Pero su contenido es muy diferente del de San Lucas, como manifiesta el contexto, pues allá se trata del auxilio de Dios para que el valiente héroe pueda subyugar a los Madianitas. Por lo demás, ese giro recurre, como tal, bastantes veces en el Antiguo Testamento. Lo singular y extraño es la gran palabra κεχαριτωμένη, y luego su eco εὐλογημένη.

4. Los restantes versículos del relato, v. 29. *Cum audissent* de la Vulgata supone un ἀκούσασα en el original, sólo corroborado por algunos códices de menor importancia. Más fuerza paleográfica tendría *cum vidisset,* ἰδοῦσα, como si la turbación de María obedeciera a la presencia del ángel (79). Pero el mismo texto que, poco antes, suministra perfil

---

(76) Encíclica *Fulgens corona* sobre la realeza de María, 8 de septiembre de 1953, cf. "Acta Apostolicae Sedis", an. XXXXV, series II, vol. XX, p. 579.

(77) *In Lucam, hom. VI* (Migne, PG, 13, 1815).

(78) *Expos. in Lucam,* II, 9 (Migne, PL, 15, 1636).

(79) De acuerdo con ἰδοῦσα —que acaso arranca de Orígenes (cf. S. LYONNET, o. c., p. 134, nota 1)—, la *Vetus latina* leía, *ipsa autem ut vidit mota est in introitu eius* (*angeli*). San Ambrosio se hace eco del ἰδοῦσα: *trepidare enim virginum est et ad omnes viri ingressus pavere* (*Expos. in Lucam,* PL, 15, 1636). Todavía en otro lugar, que recuerda a la *Vetus latina: Et angelum Maria quasi virum specie mota trepidavit* (*De virg.* II, 11, PL, 16, 221). Por nuestra parte podemos aducir un testigo del ἰδοῦσα todavía anterior: Juvenco, que escribió hacia el año 330. El ángel serena a la Virgen con el siguiente hexámetro (*Evang.* 1, 59):

Desine conspectu mentem turbare verendo, que bien pudo inspirar a San Ambrosio. Se nos ocurre que el díptico de Zacarías —ἰδών, *Lc.* 1, 12; ὀπτασίαν ἑώρακεν, ibid. 22— acaso motivó la lección paralela ἰδοῦσα. En el aspecto gramatical, ἰδοῦσα debe tomarse absolutamente, como en Homero, *Il.* 1, 537, y Esquilo, *Agam.* 122.

escultórico a San Gabriel en la visión de Zacarías —diciendo que *se apareció,* ὤφθη, verbo visual; que *estaba en pie,* ἑστώς; *a la derecha* del altar, ἐκ δεξιῶν; que *lo vio,* ἰδών; que *con señas les indicaba,* διανεύων, cómo había *visto una* visión, ὀπτασίαν ἑώρακεν (80)—, ni siquiera afirma expresamente la aparición visiva del ángel a la Virgen, por la carencia de todo vocablo óptico, acentuando más bien la percepción acústica, ἐπὶ τῷ λόγῳ. Mas se basta el texto para explicar la turbación: Ella se desconcertó por el discurso del mensajero, ἐπὶ τῷ λόγῳ, por lo que añade: "y discurría qué podría ser este saludo" (81). La turbación, por consiguiente, es debida a las palabras del mensaje, principalmente a la inusitada κεχαριτωμένη, que le reveló: *a)* el piélago de gracias de su alma; *b)* y el nuevo rumbo que había de tomar su vida, como medianera universal de todas ellas, al darnos a Jesucristo, por su maternidad divina.

Pero echemos una ojeada más detenida a la turbación de María. Para retratarla, el hagiógrafo se vale del verbo διαταράσσω (82). Ya el simple ταράσσω contiene un concepto intenso, significando agitar, turbar, revolver. Homero lo emplea para describir una gran tempestad del ponto, provocada por todos los vientos a las órdenes del dios marino Posidón, que alzan ingentes cúmulos de ondas, revolviendo las profundidades abisales de los mares y causando el naufragio de Ulises (83). En una borrasca semejante los LXX ponen ese verbo en boca de Isaías para presentar el poderío de Yavé (84):

> *Ego autem sum Dominus Deus tuus,*
> *Qui conturbo* (ταράσσων) *mare et intumescunt fluctus eius;*
> *Dominus exercituum nomen meum.*

En el corto salmo 45 de la Vulgata se oye el estruendo del oleaje, al que se asocian las convulsiones sísmicas, sirviendo la tormenta huraca-

---

(80) *Lc.* 1, 11-12 y 22.

(81) *Lc.* 1, 29. El mismo San Ambrosio apunta en otro lugar (*Expos. in Lucam,* II, 9, PL, 15, 1636) la verdadera causa de la perturbación (ἐπὶ τῷ λόγῳ): *Quia benedictionis novam formulam mirabatur, quae nusquam lecta est, nusquam antea comperta. Soli Mariae haec salutatio servabatur.*

(82) El διεταράχθη lucano es un aoristo incoativo o ingresivo, usado con los verbos que significan estado físico o psicológico, de modo que podría traducirse: "entró en gran turbación, cayó en gran desconcierto".

(83) *Odisea* 5, 291 ss., ἐτάραξε δὲ πόντον, la misma expresión en el v. 304. Una gran tempestad marina, alegoría de la guerra que se avecinaba en Tracia, se refleja por este verbo en el poeta Arquíloco (siglo VII a. C.): ...βαθὸς γὰρ ἤδη κύμασιν ταράσσεται πόντος, fr. 56, 1 s. (E. DIEHL, *Anthologia lyrica graeca,* fasc. 3, Lipsiae 1954, p. 25).

(84) *Is.* 51, 15.

nada de símbolo de las luchas del alma. Es el verbo ταράσσω el que por cuatro veces —*turbabitur terra... turbatae sunt aquae... conturbati sunt montes... conturbatae sunt gentes*— resuena en esta conflagración cósmica.

Ya vemos que, en sentido metafórico, este verbo sirve para reflejar las grandes perturbaciones del alma, lo mismo que el desorden de las pasiones. En el Nuevo Testamento lo encontramos 16 veces, de ellas cinco en San Lucas y cinco en San Juan (85). La Vulgata lo traduce generalmente por *turbare,* algunas veces por *conturbare* (86) y una sola vez por *concitare* (87). San Mateo echa mano de él, para que nos hagamos cargo del espanto violento que sacudió a los apóstoles, cuando vieron a Cristo andando sobre el mar, como un fantasma nocturno (88), o cuando inesperadamente se les presentó resucitado (89). Varios rasgos de la fina sensibilidad del Salvador los ha confiado San Juan al verbo ταράσσω. Aquel Corazón —tan divino y tan humano— se conmueve profundamente (ἐτάραξεν) por un sentimiento de natural simpatía, cuando ve a María llorando (*plorantem*) y a los judíos llorando (*plorantes*) ante la muerte de Lázaro (90). Es igualmente la palabra que afluye a los labios de Jesús, inmediatamente después de predecir la triple negación de Pedro (91). Y en el mismo ambiente trágico de su pasión, ¡qué violencia no tuvo que hacerse en su espíritu (ἐταράχθη τῷ πνεύματι), cuando anunció a sus discípulos que uno de ellos le sería traidor, cual si experimentara el sonrojo por el fracaso de su magisterio docente! (92). Leonardo da Vinci, en su prodigiosa Cena, supo captar este momento tan patético del alma angustiada de Cristo, todo serenidad y entrega amorosa, pero con los ojos bajos por la vergüenza, mientras los apóstoles se agitan en nerviosas convulsiones inquisitivas.

Por estos pocos ejemplos bíblicos y profanos, podemos colegir algo de la profunda turbación de María ante el angélico mensaje. Mas enfrentémosla, por un momento, con Herodes, a fin de percibir, con la mayor exactitud y precisión posible, la reacción psicológica de aquella doncella que mereció oir cosas tan grandes. A ambos se les transmitió un men-

---

(85) *Mt.* 2, 3; 14, 16; *Mc.* 6, 50; *Lc.* 1, 12; 24, 38; *Io.* 5, 7; 11, 33; 12, 27; 13, 21; 14, 1; *Act.* 15, 24; 17, 8, 13; *Gal.* 1, 7; 5, 10; *1 Petr.* 3, 14.

(86) *Mc.* 6, 50, *conturbati sunt* (en el paralelo *Mt.* 14, 26, *turbati sunt*); *Gal.* 1, 7; 5, 10; *1 Petr.* 3, 14.

(87) *Act.* 17, 8.

(88) *Mt.* 14, 26; *Mc.* 6, 50.

(89) *Lc.* 24, 38.

(90) *Io.* 11, 33.

(91) *Io.* 14, 1.

(92) *Io.* 13, 21.

saje que acarreó la turbación a sus almas, tan dispares. La conmoción de Herodes fue exorbitante, y le llevó al frenesí de segar los capullos en flor de la inocencia —como luego cantará el plectro fúnebre de Prudencio (93)— al escuchar que había nacido el rey de los judíos, el cual derrocaría su trono, según él pensaba: *Turbatus est,* ἐταράχθη, *et omnis Ierosolyma cum illo* (94). Pues inconmensurablemente mayor que la de Herodes fue la turbación de la doncella nazaretana, cuando aprendió que ella había de sentarse sobre el solio más excelso y duradero de los siglos. El tecnicismo de San Lucas recogió ávidamente aquel desconcierto de María en su exaltación inigualable —francamente tan desconcertante para nosotros— y nos legó una silueta, una fotografía instantánea de aquella escena cumbre de la Historia. *Turbatus est* Herodes, *turbata est* María, dice pobremente la Vulgata, y, con la misma pobreza de colorido, repiten de acuerdo "se turbó" las versiones de NACAR-COLUNGA y BOVER-CANTERA, sin percibir la inmensa diferencia entre el ἐταράχθη de Herodes y el superlativo διεταράχθη de la Virgen. El original griego nos descubre un cuadro valioso, de firma tan acreditada como la de San Lucas; las versiones, comenzando por la Vulgata, nos legaron una copia muy deficiente del mismo. Por la preposición componente, διαταράσσω incluye en su concepto una idea superlativa, acaso traducible por *perturbare* o *conturbare, perturbar, desconcertar, trastornar.* El desconcierto de María fue inmenso y profunda su turbación; tan profunda como su humildad. El evangelista guardó este clisé para una escena única en su vida profesional. En efecto, sólo aquí aparece διαταράσσω en el Nuevo Testamento (95). El hagiógrafo lo distingue cuidadosamente del simple ταράσσω, que utiliza unas líneas antes, para reflejar la turbación de Zacarías a la vista del ángel (96); pero ésta fue una leve miniatura —al igual que las escenas neotestamentarias antes citadas—, careada con la conmoción de la Madre de Dios. Murillo, el pintor teólogo por antonomasia, el que sorprendió en tantos momentos sublimes a la κεχαριτωμένη, a la "Llenadegracia" o Inmaculada, atisbó también con visión genial la entrevista del arcángel y recogió en su pincel incomparable la turbación inmensa de María (97).

---

(93) *Cath.* 12, 128.

(94) *Mt.* 2, 3.

(95) Su uso en la lengua griega se comprueba desde el siglo IV a. C., con Jenofonte.

(96) *Lc.* 1, 12.

(97) Permítasenos esta digresión, que teología y exégesis nos la enseñan también los artistas. Percibamos el desconcierto de María en el lienzo del pintor sevillano: su encogimiento —corporal y psíquico—; su confusión vergonzosa de ojos bajos ante la postración de un ángel; sus manos cruzadas sobre el pecho, sosteniendo con ellas la profunda emoción del corazón; sus labios meditabundos ligeramente nerviosos... Nin-

Pero aún no hemos acabado de contemplar el diseño que Lucas trazó de su Virgen. *Turbata est, et cogitabat.* Veamos este nuevo contorno —cogitabat, διελογίζετο— de la Virgen prudente. Gramaticalmente, los dos verbos presentan una construcción paratáctica o yuxtapuesta, es decir, las dos afirmaciones son independientes y soberanas. María discurría y raciocinaba, aun durante su gran perturbación; tan acostumbrada estaba a la tarea pensante. Este hábito discursivo está remachado por la índole del imperfecto διελογίζετο, que indica repetición de actos, costumbre o práctica habitual. Es ésta la segunda gran pincelada del hagiógrafo, junto a κεχαριτωμένη, pues su turbación no podía ser habitual, y la excluye totalmente al aoristo διεταράχθη, que, como dijimos, denota acción transitoria o momentánea. Así, María aparece reflexiva la primera vez que el evangelista la presenta al mundo, entregada, por

---

guna Anunciación se podrá comparar con la suya del Prado. Todo converge en María, Reina del cosmos, para Murillo. Hacia ella se lanzan los coros de los ángeles y el Espíritu Santo, con raudo vuelo, sembrando regueros de luz a su paso —luz que es símbolo de la gracia desde Homero, aunque con precedentes sumerios y babilónicos. Está inundada de un ambiente sobrenatural, pues no se ve otra cosa que el reclinatorio con el libro de las divinas Escrituras, el canastillo de labores y la azucena simbólica, que perfuma la estancia de inocencia y candor. Los torrentes de luz del Espíritu, lo sobrenaturalizan todo; y así, en correspondencia simétrica, predomina lo blanco: en el velo —recubierto de azul celeste—, en el libro, en la azucena, en el lienzo de la costura... Todo respira humildad y modestia: la cabeza velada y con suave inclinación, el cabello parcamente insinuado, los ojos bajos, las manos cruzadas, postrada de rodillas.

Otros —Memling, van der Weyden— hacen descender abundantes bucles sobre los hombros de María. Fra Angélico la presenta sentada, con la cabeza descubierta, en una estancia de grandiosidad arquitectónica, con galerías sostenidas por numerosas columnas corintias, que dan a un jardín de vistosa flora. Es menos exacto y aun menos religioso que el pintor sevillano. Otra Anunciación de Fra Angélico, conservada en el museo del Prado, se desenvuelve con la misma suntuosidad arquitectónica, la Virgen sentada y el jardín policromo, en que Adán y Eva gimen, camino del destierro. Feliz ocurrencia enfrentar a las dos Evas, y las lágrimas de la primera con el χαῖρε gozoso de la segunda. Pero el cuadro sufre en su unidad y se descentra la atención. También albergaron a María en suntuoso palacio C. Crivelli, Perugino, etc., con el escorzo de coníferas al fondo —Lippi y van der Weyden—, y con el menaje doméstico que distrae en Memling. Murillo prescinde egregiamente de utensilios y boscaje y centra toda su atención en el Espíritu Santo, en María y en el Arcángel. Así presenció él la embajada celestial.

Como advertimos al principio, ningún misterio del cristianismo, si se exceptúa acaso la Natividad del Señor, fue tan representado por el arte, sobre todo en el medioevo, como la Anunciación, y esto por obra de San Lucas. Es, pues, el centro de la estética cristiana, así como constituye el momento culminante de la vida de María. El tema probablemente aparece ya en las catacumbas de Santa Priscila (siglo II) y en San Pedro y Marcelino (siglo III), y ciertamente en el siglo IV. También campea en el arco triunfal de Santa María Mayor (siglo V).

decirlo así, a una técnica dialéctica, al arte de pensar. El rasgo de la actividad anímica y pensante se corrobora asimismo por el verbo escogido, διαλογίζεσθαι, que se halla en el léxico filosófico —y aun en la literatura griega— por obra del atomista Demócrito, con la hermosa sentencia: θείου νοῦ τὸ ἀεί τι διαλογίζεσθαι καλόν, "es de un espíritu divino pensar siempre algo bello" (98). Recurre también en Aristóteles (99) y en el estoico Crisipo (100). Este verbo, como el simple λογίζεσθαι, primero es *calcular, contar;* y, en sentido figurado, *ponderar, discurrir, raciocinar, reflexionar.*

El evangelista médico se complace en presentarla, repetidas veces, dedicada a esta gimnasia intelectiva. Después de la visita de los pastores al tierno Infante y de sus variados comentarios, agrega la sagrada página (101): *María autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo.* Estaba dotada de memoria muy tenaz —*conservabat omnia verba*— y no de menor inteligencia, ya que las sometía a una meditación juiciosa, a una ponderación y cotejo pormenorizado, *conferens in corde suo.* Todo eso indica el participio *conferens,* συμβάλλουσα, más expresivo en el original. Aristóteles se vale de este verbo numerosas veces en el sentido de *comparar, cotejar, conferir, entender* (102). María estaba consagrada a la meditación, a la contemplación constante. ¿Es esto una suposición devota o, a lo sumo, una deducción piadosa? No, es una afirmación expresa del texto revelado: συνετήρει, *conservabat.* De nuevo un imperfecto que, por su propia naturaleza, nos habla de repetición de actos y del hábito de ellos resultante, de un estado prolongado en el pasado. El participio *conferens,* según su función gramatical, presenta su acción como simultánea de la del verbo principal, *conservabat.* Luego *meditaba* tanto tiempo cuanto *conservaba* las palabras en su mente, es decir, continuamente. Al menos ella había de cumplir plenamente el mandato de su divino Hijo: *oportet semper orare* (103).

---

(98) Fr. 112, cf. H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* II[6], Berlín, 1952, p. 164.

(99) *Rhet. ad Alex.* 21. 1433 *b* 32-38; 36. 1440 *b* 23. Algunos quitan la paternidad de esta obra al Estagirita.

(100) Cf. I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* Leipzig-Berlín, 1923, vol. II, p. 39, núm. 130, 35 (citado por Diógenes Laercio, VII, 46).

(101) *Lc.* 2, 19.

(102) Así, por ej., en el sentido de comparar y cotejar, *De caelo,* 313 *b* 18; *Polit.* 1263 *b* 26 y 1286 *a* 28; *De generat.* 333 *a* 27; etc. También Heráclito, fr. 47 (H. DIELS-W. KRANZ, o. c., I, p. 161).

(103) *Lc.* 18, 1; cf. *Lc.* 21, 36; *Rom.* 12, 12; *Col.* 4, 2; *1 Thess.* 5, 17.

El mismo "ritornello" *Mater eius conservabat,* διετήρει, *omnia verba haec in corde suo* (104), cierra con broche de oro el "Evangelio de la infancia", y hace que María desaparezca de nuestra vista, absorta en la contemplación de su divino Hijo, durante los largos años de la vida oculta, puesto que en el versículo siguiente se agrega: *Et Iesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines* (105). *Conservabat, proficiebat,* ¡qué imperfectos tan largos!, ¡qué meditación tan prolongada por decenios enteros!

Todavía otro boceto en que el Evangelista pintor diseña las figuras de José y de María, desmenuzando en el análisis de la meditación los comentarios que circulaban acerca de Jesús. De nuevo el imperfecto tan significativo en su duración (106): *Erat pater eius et mater mirantes...;* ἦν... θαυμάζοντες, el verbo que, según Aristóteles, fue causa del despertar filosófico en Mileto con Thales (107), verbo que recurre bastantes veces en el Nuevo Testamento, y siempre denotando una admiración profunda, rayana en lo maravilloso e incomprensible del misterio.

El Evangelio es, ciertamente, muy lacónico respecto de María. No obstante, no pareció exagerado repetir por tres veces (108) que era reflexiva, inteligente, ponderada y pensante. Es esta la nota que más se acentúa de su personalidad psíquica (109).

Por último —omitiendo con pena el rasgo suave de su amor a la virginidad, que se patentiza delicadamente en la locución eufemística *virum non cognosco,* y la imagen oriental (acaso sumero-babilónica) del quitasol protector, *obumbrabit tibi* (110)— pasemos a considerar otro

---

(104) *Lc.* 2, 51.
(105) *Lc.* 2, 52.
(106) *Lc.* 2, 33.
(107) ARISTÓTELES, *Metaph.* 982 *b* 12; cf. *Rhet.* 1371 *a* 32.
(108) *Lc.* 1, 29; 2, 19; 2, 51, cf. *Lc.* 2, 33.
(109) Por eso la Iglesia, de acuerdo con la efigie lucana, la apostrofa con el χαῖρε del ángel, en tonos de epinicio contra la herejía, por su ciencia: *Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo;* y la presenta remontándose a los cielos, como *Virgo prudentissima,* con las suaves notas de una melodía dórica en la fiesta de la Asunción. Por eso también generaciones de fieles, esparcidas por todas la sobrehaz de la tierra, no se cansarán de repetirle en todos los tiempos: *Virgo prudens, Sedes sapientiae, Mater boni consilii, Regina prophetarum...,* variaciones musicales del gran tema que celebra el talento y la sabiduría de la Reina Prudente.
(110) La influencia de Dios en el mundo la concebían los griegos como una δύναμις *o* ἐνέργεια. Particularmente la inspiración, πνεῦμα, ἐπίννοια, se la representaban como algo que desciende sobre el inspirado desde el cielo. Aquí el Evangelista emplea ἐπελεύσεται y ἐπισκιάσει, donde la preposición ἐπί repetida indica este descenso de la δύναμις y del πνεῦμα. Precisamente se emplea ἐπέρχομαι entre los profanos, hablando de la bajada de la inspiración, y en *Act.* 1, 8 se aplica al descenso del

contorno de la pintura lucana (111): *Ancilla Domini,* ἡ δούλη κυρίου, que cierra la entrevista celeste.

María, como mujer reflexiva y prudente, habla poco. Sólo pronuncia dos frases. La réplica *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* es su estreno en el escenario del mundo. El ángel sigue hablando. En el original griego consume 24 versículos y 112 palabras; ella, 17 palabras y cuatro versículos (112). María es una mujer de talento extraordinario, muy distinta de las demás. Para ella, el silencio es una virtud preciosa. El silencio es la atmósfera de María. Aquí tenemos la clave para descifrar el laconismo incomprensible del Evangelio. Fue ella quien ordenó un riguroso mutismo en torno suyo (113).

Al fin, concluyendo aquel diálogo —casi monólogo—, pronunció una palabra sorprendente, rítmica en su aspecto estético (es un dístico acentual), insondable por su contenido de humildad y de filosofía: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum* (114), ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου. La humildad de María es tan grande como su inteligencia (115). Ella se llamó δούλη, porque los largos años de su meditación ponderada le habían mostrado que esa era la esencia de toda criatura. *Ancilla,* δούλη —en antítesis con κύριος (116)— es su definición, que tenía aprendida desde mucho tiempo. La especulación filosófica no ha podido excogitar una definición más exacta y concisa de una criatura —y de la creación entera— que ἡ δούλη κυρίου. Y esto no sólo en el aspecto piadoso o religioso, sino también en el plano metafísico, pues el ser creado es sólo un esclavo frente al ser supremo. Por eso, con una penetración intrínseca del orden óntico que nos asombra, expresó la humilde María en la definición su contingencia dependiente del Ser necesario:

Espíritu Santo, como también aquí. Indica este verbo ímpetu y fuerza vehemente (como Murillo representó al Espíritu Santo en la Anunciación). El ἐπισκιάζω trae la imagen de la protección. Demócrito lo usa varias veces; también aparece en *Exodo* 40, 35 (LXX). Es muy probable que en ese verbo se encierre una alusión a la columna de fuego que acompañó a los israelitas por el desierto.

(111) *Lc.* 1, 38.

(112) La princesa Nausica es muy femenina en el canto VI de la *Odisea* de Homero. Se deleita rodando hexámetros, que Ulises escucha en silencio. El rey Agamenón, de regreso de la guerra de Troya, agradece a la reina Clitemnestra su discurso de bienvenida, que él encuentra proporcionado en extensión a su larga ausencia de diez años (ESQUILO, *Agam.* 915 s.).

(113) En *El gran teatro del mundo,* Calderón encarna a la vanidad en una mujer, que desea *ver y ser vista.*

(114) *Lc.* 1, 38.

(115) La virtud, para que sea verdadera y sólida, necesita de base intelectual, según Aristóteles, que exige tres condiciones para la misma: *saber, querer* y *obrar sin cambios* (*Eth. Nic.* 1105 *a,* 30-33).

(116) *Lc.* 1, 28, 32, 38.

ἡ δούλη κυρίου, soy la esclava del dueño y Señor del Universo. Definición verdadera: la humildad es la verdad. Sin embargo, siempre nos asombrará que de sus labios no brotara otra palabra, precisamente cuando sonó la hora de su exaltación al trono como emperatriz de cielos y tierra, y que *ancilla Domini* fuera su discurso a la corona del Universo. Por otra parte, era lógico que escogiera tal lema, pues los labios hablan de lo que siente el corazón. En sus labios hay siempre una palabra que lo dice todo, *ancilla.* Isabel la proclama ἡ μήτηρ κυρίου, "la Madre del Rey", a grandes voces; pero ella rectifica, ἡ δούλη κυρίου, "la esclava del Señor".

Por su humildad fue elegida Madre de Dios, según ella misma confiesa. Hay nexo causal: *quia* (ὅτι) *respexit humilitatem ancillae* (τῆς δούλης) *suae* —de nuevo la palabra-definición "esclava", que nada ni nadie le arrancará de sus labios, y de su corazón— *ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes* (117). A pesar de las diferencias de colorido que se dé a ταπείνωσιν, en el fondo concordará con *humilitatem* de la Vulgata. Es éste un díptico muy simétrico al que trazó San Pablo sobre la entronización de Cristo como Soberano del cosmos: *Humiliavit semetipsum, factus obediens... propter quod* (διό) —también aquí la partícula causal— *et Deus exaltavit illum* (118). Ya había dicho El (119): *Qui se humiliat, exaltabitur.* Jesús tenía a quien parecerse; aunque, más bien, era su Madre la que se parecía a El. Escasas, en extremo, son las palabras que el Evangelio conserva de María. Pues afirma *dos veces* una cosa: ἡ δούλη, la esclava del Señor. Es la mayor prueba de su talento.

Fiat mihi secundum verbum tuum (120). Dios respeta sus obras; es cortés y delicado con sus criaturas y, aunque es "dominador de la fuerza", usa de las causas segundas "con gran miramiento", *cum magna reverentia* (121). Los Padres griegos se maravillan de esta συγκατάβασις, esta "condescendencia" o rebajamiento del Creador. Porque es atento con sus criaturas racionales, y María quiere ser Virgen. El respeta su deseo y verifica el gran milagro de que sea Virgen y Madre. Desde este momento María está muy cercana a la Santísima Trinidad. En su *Credo* oficial, que arranca de los mismos apóstoles, la Iglesia le ha señalado un rango trascendental, al colocarla junto al Espíritu Santo: *de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine.* Aunque, mejor dicho, fue un

(117) *Lc.* 1, 48.
(118) *Phil.* 2, 8 s.
(119) *Lc.* 14, 11; 18, 14.
(120) *Lc.* 1, 38.
(121) *Sap.* 12, 18.

embajador del cielo el que le señaló esa categoría excepcional, cuando le anunció que el Espíritu Santo descendería sobre ella y el Verbo tomaría carne en sus virginales entrañas.

En realidad, San Lucas cultivó la medicina y no menos la pintura. Su estilo es tan pintoresco —en el sentido etimológico de la expresión—, sus relatos tienen tal vivacidad de colorido, tal intensidad de emoción, que, más que narraciones, son cuadros plásticos y casi cintas cinematográficas. En nuestro caso, las cuatro pinceladas *gratia plena, turbata est, cogitabat* y *ancilla* —a la vez otros tantos perfiles encantadores del icono lucano— son los rasgos fisiognómicos que mejor definen a un alma grande, a la ingente personalidad de la Madre de Dios y de los hombres.

CONCLUSION

Me he esforzado por realizar un estudio filológico del mensaje de la Anunciación, al estilo de lo que se hace con Homero o Jenofonte. Creo que no me he dejado influir en el examen del texto sagrado por las definiciones dogmáticas, que no eran objeto de mi trabajo, aunque no se las excluya del mismo. También habrá que guardarse de las ideas protestantes preconcebidas. En nombre de la ciencia y de la filología no se puede desechar la interpretación que, con bastante claridad, ve diseñada a la Inmaculada en κεχαριτωμένη. Ciertamente que, esta expresión sola, no es una prueba apodíctica y taxativa del misterio mariano —aunque lo sugiere y a él conduce—, pero no se la puede separar de su contexto. Es un error grave, en toda sana hermenéutica, interpretar una palabra aisladamente, desgajándola de su ambiente. El término, un tanto impreciso, κεχαριτωμένη, se aclara considerándolo en su contorno y, sobre todo, junto a las expresiones ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὗρες χάριν, εὐλογημένη y εὐλογημένος, teniendo también en cuenta su forma gramatical de perfecto y su función de nombre propio.

Por otra parte, sería absurdo querer suponer que —basándose en el género literario o tipo estilístico del mensaje, tal como el de Gedeón, por ejemplo— el significado ideológico de la embajada mariana fuera igual, más o menos, a los otros mensajes del Antiguo Testamento. Es, por tanto, exagerado el pretender —como lo sería la equiparación de las dos anunciaciones, aunque paralelas, de Zacarías y de la Virgen— que el mensaje de María se ajuste al de Gedeón, como si éste fuera un patrón o arquetipo de contenido infranqueable para el hagiógrafo neotestamentario. Sólo el ropaje literario es parecido en ambos; el fondo y la significación es enteramente diversa. El mismo marco encuadra a dos lienzos totalmente distintos.

R. P. MARCIANO VILLANUEVA, C. M. F.
Colegio Teológico de los PP. Claretianos, Santo Domingo de la Calzada

NUEVA CONTROVERSIA EN TORNO AL VOTO DE VIRGINIDAD DE NUESTRA SEÑORA

SUMARIO

Introducción.

I. Desconocimiento de la virginidad en el A. Testamento.

II. Examen filológico del texto.

1.° Las palabras significan una virginidad en el pasado.

2.° Las palabras significan una virginidad únicamente en el presente y en el futuro inmediato, no en el futuro mediato.

Conclusión.

INTRODUCCION

LA creencia en un voto o propósito de virginidad en Nuestra Señora había venido poseyendo pacíficamente las mentes de los pensadores católicos, para quienes las palabras de María: *Virum non cognosco,* sólo podían tener un sentido: Ella había resuelto permanecer virgen.

En efecto, al mensaje del ángel opone María una dificultad que, liberada de su semitismo, viene a decir: ¿Cómo puede ser esto —cómo puedo tener un hijo—, si no puedo tener relaciones matrimoniales?

Ahora bien, esta imposibilidad no era de orden físico, puesto que era muchacha núbil. Tampoco de orden moral o ético, porque en ningún caso se prohibía a una muchacha judía casada el uso del matrimonio. María, o estaba ya casada, o lo estaría en breve. Consecuentemente, la pregunta de María sólo admite un sentido posible: no podía tener relaciones matrimoniales porque se lo prohibía un voto.

De aquí que causara cierta sorpresa la opinión de un exegeta del campo católico (1) que, examinando el texto y su ambiente, se pronunció contra la existencia del voto. Roschini "se maravillaba mucho" (2) de una tal interpretación en un católico, cuando muchísimos protestantes —e incluso cita a Loysi— han visto claramente expresado en el texto el voto de virginidad de Nuestra Señora.

---

(1) HAUGG DONATUS: *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart, 1838).
(2) *Mariología,* Pars secunda, pág. 349, not. 1 (Milano, 1942).

Pero la controversia que se iniciaba no se iba a resolver con una exclamación de sorpresa. Años adelante, un escriturista de la talla y el renombre de Gaechter arrojaba en el fiel de la balanza todo el peso de una penetrante y minuciosa investigación, pronunciándose, también él, contra el voto (3).

La solidez de la argumentación obligó a dar beligerancia a la tesis. La controversia se enciende. La investigación histórica comienza a descubrir aquí y allá nombres honorables del mundo católico que se pronunciaron en contra del voto o propósito de virginidad de María. Se recuerda que Cayetano fue contrario a él (4). Lagrange estima que la sentencia del cardenal dominico fue sustentada mucho antes y en tres ocasiones diversas por San Ambrosio (5), y que esta interpretación tiene todas las garantías deseables en cuanto a su ortodoxia, porque ha sido anexionada a la Liturgia (6). Por Bardenhewer llegamos a saber que ningún Santo Padre nos informa del voto de María hasta San Agustín, ya en el siglo v (7). A la acusación lanzada contra Gaechter de que su interpretación (contraria a un voto de virginidad) "runs counter to the well-foundet traditional exegesis" (8), se ha podido responder con un dato insospechado: el de San Jerónimo, "profundo conocedor de toda la literatura cristiana aparecida hasta su tiempo y ardiente defensor del ideal de la virginidad", pero que, sin embargo, "no menciona ni una sola vez el voto de virginidad de María" (8 bis), a pesar de lo mucho que semejante voto confirmaba sus opiniones.

La controversia se enciende. El bloque del común sentir católico comienza a resquebrajarse. La sentencia propuesta al voto gana partidarios, y puede asegurarse, con Zerwick (9) "pauci sunt auctores, non pauci fautores".

La discusión rebasa ya lo límites de una pura investigación científica y ha ganado la calle. Un autor tan ponderado como Schmaus,

---

(3) La argumentación se encuentra diseminada a lo largo del II tratado de su libro *Maria im Erdenleben* (Innsbruck, 1955³). Véase en concreto pág. 100 ss.

(4) *In quattuor Evangelia et Acta Apostolorum commentarii,* s. I, 1532, folio CVII.

(5) *Evangile selon Saint Luc* (París, 1921), pág. 32.

(6) Ibid. Lagrange no cita el lugar litúrgico que recoje la opinión de San Ambrosio. Gaechter (o. *c.,* pág. 10) piensa que se encuentra en el Breviario dominicano.

(7) *Zur Geschichte der Auslegung der worte: "Wie soll das gesehen, da ich keinen Mann erkenne?"* "Compte rendu du Congrès scient. internat. des Catho.", Freibourg (Suise) 1898.

(8) "Theol. Studies", 15 (1954), 311.

(8 bis) GAECHTER, o. *c.,* pág. 9.

(9) *Exegesis in S. Lucam* (Notulae ex praelectionibus a. 1954-55 Romae habitis in "Pontificio Instituto Bibblico").

cuya teología tiene un evidente intento kerygmático, y, por tanto, práctico, y, en definitiva, popular, anuncia en su última obra esta teoría, de la que afirma: "quien pondere esta opinión de Haugg, Meier, P. Gaechter (...), se verá en la precisión de confesar que responde al texto de Lucas mejor que la interpretación agustiniana" (10).

Este breve preámbulo bastará para justificar la elección del tema, que es de la más pura actualidad en el campo exegético católico.

La línea de nuestro pensamiento pretende ser muy sencilla. Expondremos primeramente los argumentos en que se basan los negadores del voto de virginidad. Y a continuación haremos un breve análisis de la fuerza probatoria de esos mismos argumentos.

Naturalmente, vamos a limitarnos al aspecto bíblico, exegético, de la controversia. Otros argumentos de orden jurídico (validez del matrimonio contraído con voto o propósito de virginidad perpetua) no son de nuestra incumbencia (11).

Limitamos, además, voluntariamente, nuestra investigación al estado de la controversia entre los católicos. Prescindimos, en consecuencia, del problema de la autenticidad de los versículos 34 y 35, particularmente de las palabras cruciales ἄνδρα οὐ γινώσκω y de las diversas explicaciones que la exégesis protestante da al pasaje lucano. Advertimos únicamente, de pasada, que se puede confeccionar una larga lista de autores no católicos que han visto en las palabras de María un claro voto de virginidad por parte de la Señora (12).

Precisamente, la razón fundamental que mueve a muchos de ellos a rechazar la originalidad del pasaje es la evidencia del voto de virginidad que en él se encierra, imposible de conciliar, dicen, con las costumbres, el ambiente, los "postulados internos" en que María vivía.

Puestos así los límites a nuestro estudio, veamos las razones que han movido a este puñado de católicos a negar el voto de virginidad.

I

DESCONOCIMIENTO DE LA VIRGINIDAD EN EL A. TESTAMENTO

A) *Exposición*

El primer argumento es de orden histórico: el desconocimiento de la virginidad en el Antiguo Testamento.

(10) *Mariologie* (München, 1955), pág. 119.

(11) Véase sobre el particular LLAMERA, O. P.: *Estudios Josefinos,* BAC, 23 ss.

(12) Una breve noticia, con buena bibliografía, en BRODMANN: *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk. 1,34* "Antonianum", 30 (1935), 29 ss.

Por ser un motivo constante en la Sagrada Escritura se hace superfluo citar pasajes concretos de los libros santos en los que los hijos son considerados la suprema bendición del hombre justo y temeroso de Dios. Recuérdese la amargura de la esterilidad aun en mujeres santísimas y la opinión común acerca de la carencia de sucesión, como reveladora de la cólera o maldición de Dios sobre una persona. El episodio de la hija de Jefté es significativo.

Para una muchacha judía el matrimonio era su estado normal, el único posible. Para una joven no hay más que dos cortejos, reza el refrán árabe: el nupcial y el de la muerte.

Ahora bien, según estos autores, María debe ser juzgada y pensada dentro de su ambiente, e imbuída de la mentalidad de las muchachas de su tiempo. Para ella el matrimonio era el único estado posible. Más aún: el matrimonio representaba para ella una colaboración con los designios de Dios a la venida del Mesías. Sobre todo si se tiene presente que María pertenecía a la familia de David, una de cuyas hijas estaba destinada a ser, según las profecías, Madre del Salvador.

Naturalmente —se apresuran a confesar los adversarios católicos del voto—, queda siempre el recurso de apelación a una especial revelación de Dios que moviera a María a ofrendarle su virginidad. Pero de esta revelación no hallamos ningún indicio en el texto sagrado y, consecuentemente, debe ser rechazada en una interpretación exegética rigurosamente científica.

Veamos cómo resume Landersdorfer —adversario insigne del voto— su pensamiento sobre el particular:

"Es un hecho universalmente conocido que en el A. T. faltaba del todo y absolutamente... toda estima de la virginidad... Lo mismo ocurría en los tiempos de Cristo. Y María, que, a pesar de todo, era una muchacha de su tiempo, debió pensar del mismo modo, a no ser que haya sido instruída por parte de Dios de otra manera. Pero acerca de esto no sabemos absolutamente nada" (13).

B) *Crítica*

1.° En primer lugar, parece un poco exagerada la afirmación transcrita de Landersdorfer de que la virginidad fuera *ganz und gar* desconocida. Hay en el A. T. ejemplos luminosos de hombres que se conservaron vírgenes para mejor dedicarse al servicio de Dios: Jeremías, Juan Bautista, Judit es alabada porque guardó su castidad. Brod-

(13) BZ, 7 (1909).

mann (14), advierte que era un principio fundamental del A. T. que cuando más cerca estaba un hombre de Dios, más pureza debía procurar. Ya rozando los tiempos de Cristo, hallamos la secta de los Esenios, que rehuían el matrimonio (15). Gaechter (16) procura desvirtuar la fuerza del argumento, observando que el culto de la virginidad entre los Esenios está exento de todo aprecio o estima de la castidad en sí. Su conducta obedecía a la opinión de que el matrimonio y la mujer son un mal, aunque necesario para la conservación del género humano.

A pesar de esta atenuación de Gaechter, dos cosas quedan en pie: que hubo hombres de acusadísima personalidad en el judaísmo que permanecieron vírgenes. Y que la mentalidad judía exigía tanta más pureza, incluso corporal, cuanto más cerca de la divinidad se hallaba el hombre. Estas consideraciones deben tener, al menos, la fuerza suficiente para aconsejar cautela en las afirmaciones (17).

Todo lo cual adquiere aún mayor importancia en el caso de María, si se tiene presente que, según la investigación de Gaechter, los rabinos cargaban el peso y la obligación de conservar la especie en el varón, no en la mujer (18).

2.° Debe, en segundo lugar, tenerse muy en cuenta la especialísima providencia de Dios sobre su Madre, precisamente en este aspecto de la virginidad y después que había resuelto nacer de mujer virgen. María, concebida sin pecado, debía tener una finísima sensibilidad para las cosas del servicio divino. Su alma, libre de toda mala inclinación comprendió mucho antes que San Pablo la perfección de una entrega total, en cuerpo y alma, al servicio de Dios. Claro está que esta misma clarividencia espiritual la hizo comprender que ni la virginidad ni el matrimonio son bienes absolutos en sí mismos, sino en cuanto que son cumplimiento de la divina voluntad. Pero supuesta la igual indiferente voluntad de Dios, en igualdad de circunstancias, el alma de María debió aparecer claramente la preeminencia de una entrega total al servicio y al amor de Dios. Y nótese bien que estas consideraciones no exceden los límites de la más rigurosa exégesis católica. La concepción inmaculada de María y su consiguiente repercusión en su sensibilidad religiosa, no son suposiciones gratuitas, sino solidísimos datos a tener en cuenta por cualquier exégesis católica.

La conclusión a sacar es otra vez la misma: mesura en las afirmaciones. El ambiente no favorecía, desde luego, el voto de virginidad. Pero

---

(14) *O. c.*, pág. 41.
(15) Cfr. VOSTE: *De sectis judaeorum tempore Christi.*
(16) *O. c.*, pág. 10.
(17) De igual manera concluye LAGRANGE: *O. c.*, pág. 33.
(18) *O. c.*, 100.

de este ambiente tampoco se puede concluir la imposibilidad del mismo. De manera que si por algún otro camino llegásemos a conocer un voto de esta naturaleza en María, no serían válidas las objeciones tomadas del ambiente interno.

II

EXAMEN FILOLOGICO DEL TEXTO

1.° Las palabras significan una virginidad en el pasado

A) *Exposición*

Para dar un análisis exacto del relato lucano se precisa previamente recomponerlo en la lengua aramaica en que originalmente fue escrito o, al menos, hablado.

Las palabras "ecce concipies" debieron sonar en labios del ángel: "*hinnāk harāh*" הִנָּךְ הָרָה

Ahora bien, desde el punto de vista puramente lingüístico, estas palabras pueden significar indistintamente un pasado, un presente o un futuro. Es decir, que pueden traducirse, como de ordinario se hace, por un: "he aquí que concebirás". Pero absolutamente hablando pudieran traducirse: "he aquí que concebiste". Así hay que traducirlas en Gen., 16, 11. Y así justamente, según Landersdorfer (19), en un sentido de pasado, entendió María que la interpelaba el ángel: he aquí que concebiste. Por eso, naturalmente, la admirada sorpresa de María: "¿Cómo puede ser esto, si no conozco varón?", es decir, en arameo אישׁ לא ידעתי . Que traducido, puede significar igualmente: "¿Cómo ha podido ser esto, si no he conocido varón?" Bien se ve que en esta interpretación nada nos resta del voto de virginidad de María.

B) *Crítica*

¿Qué decir de esta "sat singularis" (Ceuppens) interpretación de Landersdorfer?

a) *Desde una perspectiva psicológica:*

Si admitimos, como parece más sólido y probado:

1) Que el mensaje del ángel encontró a María desposada tan sólo; y

(19) BZ, 7 (1909), 30.

2) Que a los desposados les eran ilícitas las relaciones matrimoniales, como ha probado vigorosamente Gaechter, hemos de admitir que el ángel supone que María ha concebido ilícitamente, es decir, en un tiempo en que las relaciones matrimoniales le estaban vedadas. María, interpretando las palabras de un pasado, piensa igualmente que el ángel le atribuye unas relaciones matrimoniales pecaminosas. Y cabe preguntarse si esto es sencillamente posible. El ángel, que llama a María κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ ¿podía atribuirle semejante injuria?

Y María, ¿podía atribuir semejante idea a un mensajero que la saluda con términos tan honrosos? Evidentemente, era muy difícil que semejantes pensamientos se le ocurrieran a María; sobre todo si se tiene presente que María pudo entender las palabras en su significado de futuro *he aquí que concebirás.* ¿Por qué entenderlas en un sentido tan extraño, casi imposible, cuando era obvio interpretarlas de un futuro, sobre todo en la suposición de Landersdorfer de que María no había hecho ningún propósito, ni menos voto de virginidad?

b) *Desde una perspectiva lingüística:*

Landersdorfer admite que María empleó un *lo jada'ati is* para su contestación. Ahora bien, los LXX traducen siempre esta forma con un tiempo aoristo: οὐκ ἔγνων, es decir, a modo de verbo activo (20). Si Lucas, de marcado sabor LXX en los capítulos de la infancia, se aparta de su modelo y sustituye el aoristo ordinario por un presente, prueba evidentemente que en el relato no se trataba de un pasado, sino de un presente, si no ya también de un futuro.

Por lo demás, Ceuppens (21) opina que María no respondió con un לא ידעתי sino con el participio אינני יודעת איש . Y en este caso las posibilidades lingüísticas de Landersdorfer decrecen considerablemente, ya que el participio, dentro de su general atemporalidad, tiende a significar un *presente durativo* (22).

---

(20) Cfr. JOUON: *Grammaire de l'Hebreu biblique,* 112a y c.
(21) *De Mariologia biblica,* Marietti, Torino-Roma (1948), 77.
(22) JOUON: *O. c.,* 121 abcd.

2.º Las palabras significan una virginidad únicamente en el presente y en el futuro inmediato, no en el futuro mediato

La exégesis de Landersdorfer no ha parecido hacer mucha fortuna entre los católicos. Pero en el año 1938, Haugg (23) volvió a la carga con una nueva interpretación que hacía inexistente, o al menos innecesario, el voto de virginidad de María. Tras Haugg siguió Auer (24), y modernamente, con un peso de erudición abrumador, Gaechter (25). En torno a ellos, como advertíamos en nuestra introducción, va condensándose una larga lista de autores de segunda fila, y, sobretodo, va condensándose la simpatía de muchos que, vencidos por su poderosa argumentación, se inclinan a creer que María, al tiempo de su matrimonio, no tenía ningún propósito o voto de virginidad.

A) *Exposición*

La argumentación de estos autores es inicialmente idéntica a la de Landersdorfer: la virginidad era desconocida en el tiempo y en el ambiente de María. Sólo una revelación de Dios puede obligarnos a admitir un voto tan fuera de lo normal en una muchacha palestinense. Y esta revelación de Dios no existe, ya que el único texto en que puede apoyarse la tesis favorable al voto, es decir, la mismas palabras de la Virgen, ἄνδρα οὐ γινώσκω admiten otro sentido más en consonancia con las circunstancias reales de la vida de María.

Según esta teoría, el ángel hablaba a la Virgen de una concepción que se había de realizar inmediatamente, en aquel preciso instante. Ahora bien, María no estaba casada. Era sólo desposada. Los desposorios incluían muchos aspectos jurídicos que entre nosotros son propios del matrimonio. Con todo, el uso mismo del matrimonio, el comercio matrimonial, estaba excluído o reprobado por las buenas costumbres, y para una muchacha piadosa la violación de aquel uso constituía lo que nosotros llamamos pecado mortal. En estas circunstancias el mensaje del ángel anunciando a María que iba a ser madre inmediatamente incluía nada menos que un pecado mortal, ya que parecía invitársela a tener unas relaciones matrimoniales gravemente ilícitas. En esta situación la fina sensibilidad religiosa de María experimentó una sacudida. Inmediatamente afloraron a sus labios las palabras: "¿Có-

(23) *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart, 1938).
(24) *Maria und das Jungfräulickeitsideal,* "Zeitschrift für Geist und Leben" (1950), 411-425.
(25) *O. c.*

mo puede ser esto... si no conozco varón?" Es decir, si no tengo marido; es decir, si no tengo relaciones matrimoniales...

La argumentación, como se ve, consta de cuatro premisas:

1) María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel.

2) En este estado no puede lícitamente tener relaciones matrimoniales.

3) El ángel le anuncia que debe concebir precisamente en este período de ilicitud de relaciones matrimoniales.

4) María pregunta cómo puede ser esto, cómo ha de ser madre en tiempo vedado.

Nos toca examinar los argumentos de cada una de estas afirmaciones:

1) *María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel.*

Esta primera premisa es admitida casi por unanimidad entre los exegetas. Y aunque modernamente se haya encendido alguna polémica en torno a la cuestión, y no falten nombres graves que sostengan lo contrario, como el del P. Bover, siguiendo a Frangipane (26), la mayoría sigue pensando que María era sólo desposada y vivía en casa de sus padres, y no en casa de José. A nosotros no nos interesa la discusión de los argumentos, y damos por más probable y más conforme a los documentos judíos que María era sólo desposada y vivía en su propia casa.

2) *En este estado, María no podía tener lícitamente relaciones matrimoniales.*

Gaechter ha sostenido esta tesis con gran peso de argumentos, a ciencia y conciencia de que la opinión contraria es "enteramente general en la exégesis" (27).

En realidad, los cinco argumentos que aduce son tan poderosos que le permiten navegar vigorosamente contra la corriente. Reconoce, con todos los comentaristas, que los esponsales creaban entre los esposos muchos lazos jurídicos y legales que entre nosotros son propios del matrimonio (pág. 90). El esposo era verdadero "señor"; la muchacha era "su mujer". Si moría el esposo, la mujer era considerada viuda, con

(26) Un resumen breve y claro, con bibliografía, puede verse en PÁRAMO, S. J: "Est. Josef", 7 (1954), 79 ss.

(27) *O. c.*, 83. FERNÁNDEZ, S. J., en su *Vida de Jesucristo*, BAC (1954), 36, admite esta opinión general y, sabedor de los argumentos rabínicos aducidos por Gaechter, piensa que había en el uso del matrimonio cierto desorden, pero que ignoramos cómo se pensaba en los tiempos de Cristo.

derecho a la ley del levirato. Si siendo desposada pecaba con otro hombre era condenada a muerte como adúltera, mientras que si tenía comercio con "su señor" los hijos eran legítimos.

Si a todo esto añadimos que, según un axioma judío, la mujer se adquiría *pecunia, contractu, coitu,* ha podido derivarse fácilmente la idea de que el tercer modo era también ordinario en orden a la adquisición de la mujer. Y de hecho lo era en un caso: el del levirato, en el que la simple cohabitación sellaba el matrimonio.

A pesar de todas estas equivalencias, Gaechter sigue pensando que "el comercio sexual entre los desposados era considerado inconveniente y deshonroso". He aquí sus argumentos (28).

1) *La decisión de Rabh.* "El Talmud babilónico nos informa que una vez alguien consumó unos esponsales por (la presentación de) un ramo de mirto. Entonces R. Aha bar Honau hizo preguntar a R. Joseph (bar Hijja + 333 pC) qué debería hacerse. Este respondió: azótalo, según (la decisión de) Rabh y oblígale a un libelo de repudio según (el decreto de) S'muel." Y se explica la respuesta: "Porque Rabh había condenado a flagelación sinagogal por esponsales ('al demquiddes) en el camino, por coito, sin proposición de casamiento... y cuando un prometido habita con su suegro." Este pasaje y otros similares refieren el sentir de Rabh, pero arrojan luz sobre la opinión general de los esponsales por coito. Rabh no hubiera podido establecer un duro castigo por una conducta que no hubiera sido generalmente considerada como escandalosa" (Gaechter, página 85).

2) *El día de la boda de la prometida virginal.* "... la ley judía presuponía generalmente la virginidad de la novia (...). Fuera del caso de una viuda, la muchacha entraba virgen en el matrimonio. Era una cuestión de honor para ella ser hallada virgen el día de la conducción (nissu'in). Antes de la insurrección de Bar Kochba (132-35 pC) y de sus tristes consecuencias, solían casarse las vírgenes el día cuarto de la semana, es decir, el miércoles. Del domingo al martes se daba tiempo para los preparativos inmediatos... La elección del miércoles tenía su razón de ser en que los lunes y jueves se celebraban juicios y así se daba al novio la posibilidad de demandar a su prometida por defecto de virginidad si estaba desflorada la noche de la boda. "Una virgen debe casarse el día 4.° y una viuda el día 5.°, pues dos veces por semana, el día 2.° y el día 5.° debe haber sesiones judiciales en las ciudades de modo que él (el esposo) pueda inmediatamente al día siguiente, demandar en juicio a su esposa si es que halló mancha en su virginidad."

(28) *O. c.,* pág. 85 ss.

Más tarde cambiaron los usos en Judea. "En el tiempo del peligro (persecución de Adriano)... procuraban las vírgenes casarse el día 3.° (martes) y los maestros no lo han prohibido... Conjeturamos que... vigía en buena moral que la novia entrara virgen en la cámara nupcial y que, por tanto, también durante el tiempo de sus esponsales conservara su virginidad igual que una muchacha no desposada" (Gaechter, páginas 86-87).

3) *La separación de los prometidos.* "Querían además las buenas costumbres que los prometidos nunca se vieran a solas... Rabh establece también la flagelación para el que "habita" en casa de su suegro, es decir, para el que ha pasado la noche en casa de su prometida. (Más adelante) "en Judea se permitía, según el R. J'ḥuda (hacia el 150) a los novios, siendo todavía prometidos, estar solos "una hora", a fin de que el corazón del prometido se hiciera osado hacia el corazón de ella". Se pretendía con ello hallar otra escapatoria al *ius primae noctis* de los romanos. La excepción, sin embargo, se daba sólo en Judea, mientras que en Palestina seguían en uso las antiguas severas costumbres... Aquellas muchachas que habían estado prometidas (y cuyo esposo había muerto antes de la conducción de la novia) podían (de nuevo, inmediatamente) casarse (es decir, prometerse y después casarse) exceptuadas las prometidas de Judea, porque él (el prometido) "había sido osado hacia ella"... Por lo que hacía a éstas (a las prometidas de Judea) debía primero experimentarse si habían concebido de su prometido, por lo cual antes de sus nuevos esponsales debían transcurrir tres meses..." (Gaechter, págs. 87-88). Para las galileas no había necesidad de tal demora.

4) *La k'thubba de la novia virginal.* La k'thubba de una virgen ascendía a 200 zuz (= denarios). La de una viuda a... 100 zuz. Una virgen que, después de prometida (y antes de su casamiento) quedaba viuda o divorciada... recibe 200 zuz como k'thubba y puede presentársele demanda en juicio por falta de virginidad. Esta ley sólo tiene sentido si la muchacha al final de su período de prometida debía entrar virgen con los nissu'in en casa de su prometido.

Estas diferencias económicas demuestran poderosamente que las reglas al respecto tenían una aplicación práctica mucho más directa que las simples teorías (Gaechter, pág. 88).

5) *La bendición del matrimonio.* Según la antigua costumbre (...) la fórmula (de bendición del matrimonio) debía ser pronunciada en casa del novio (b'bēth h'thānim)... También aquí repercutió la persecución de Adriano. Contra el uso antiguo permitía R. J'ḥuda (hacia el 150 pC) que la bendición se diera también "en la casa de la

novia..." R. Abbaje († 388/9 pC) da la verdadera razón. R. J'ḥuda tenía presentes las especiales circunstancias creadas por la persecución, durante la cual se hizo costumbre tener ya el primer coito antes de la boda (Gaechter, pág. 89).

"La conclusión de estas premisas —según Gaechter— es evidente e irrebatible. Se esperaba de los jóvenes, y sobre todo de las muchachas, continencia hasta el momento de la boda. La incontinencia era una ofensa a la honestidad y una torpeza, si no ya un adulterio. Bajo el influjo de la tendencia natural de las muchachas y del sentir general, esta continencia llegó a considerarse obligatoria en conciencia y su infracción equivalía a lo que nosotros llamamos falta grave o pecado mortal" (29).

3) *El ángel anuncia que María ha de concebir siendo desposada.*

Gaechter lo demuestra con un doble argumento, uno interno y otro sacado de las mismas palabras del mensaje:

a) Argumento interno. Hemos de presuponer que el ángel comunicó a María todas aquellas circunstancias que eran necesarias para que ella adquiera una cabal idea de lo que se la pedía. Obrar de otra suerte, al menos entre los hombres que quieren ponerse de acuerdo acerca de un extremo, es considerado como un engaño (30). Ahora bien, en las circunstancias de María, la cuestión temporal era decisiva. Había una diferencia fundamental para ella entre concebir siendo desposada (acto ilícito, pecaminoso) y concebir siendo ya "mujer", estando ya en casa del marido. Si, pues, la intención del Altísimo era hacerle madre siendo todavía esposa, para que María diera un consentimiento consciente, debía ser informada de este extremo importantísimo.

b) Por las mismas palabras del mensaje que nos hablan de una concepción inmediata. La traducción del futuro συλλήμφῃ debería ser: "he aquí que vas a concebir ahora", ya que "estos futuros... dicen también inmediatez de lo que se presenta" (31). Y aduce un ejemplo, tamado de los mismos capítulos de la infancia, en el que la inmediatez

(29) *O. c.*, pág. 90. En esta teoría de Gaechter surge de nuevo y agudamente el problema de cómo se salvó ante sus conciudadanos el honor de María. Que de hecho quedase a salvo es admitido por todos los comentaristas (cfr. FERNÁNDEZ: *O. c.*, pág. 36). Pero si María de hecho concibió siendo desposada, cuando las relaciones matrimoniales eran ilícitas, se pregunta uno cómo las compañeras nazaretanas no advirtieron el desliz. Para soslayar esta dificultad ha ideado Gaechter una hipótesis que, dentro de la pura posibilidad, ofrece muchos puntos dignos de consideración (cfr. o. *c.*, 127 ss.).

(30) *O. c.*, pág. 9.

(31) *O. c.*, 97.

temporal salta a la vista: ἔσῃ σιωπῶν te quedarás mudo desde ahora mismo, anuncia el ángel a Zacarías (Lc., 1, 20) (32).

4) *María se limita a preguntar cómo podía ser madre si las relaciones matrimoniales le eran ilícitas.*

Hemos de presuponer, naturalmente, que María entendió perfectamente lo que se la pedía: Y se la pedía ser madre, siendo esposa solamente. Que de hecho entendiese así lo confirma su pregunta: "¿Cómo puede ser esto?..." Las palabras de la Virgen limitan la cuestión temporal al presente, prescindiendo en absoluto del futuro. En efecto, la Virgen debió servirse de un participio: לא יודעת.

Ahora bien, la significación ordinaria y natural del participio es la de presente, si bien puede también extenderse a significar un futuro tanto inmediato como mediato (33). Todavía añade Joüon (121 *e*) una nota que pudiera parecer favorable a los que sostienen que en las palabras de María no se encierra ninguna alusión al futuro: cuando se quiere recalcar la significación de futuro de un participio (y ésta debería ser la preocupación de María si quería dar a entender un voto de virginidad vigente para toda la vida), se ayuda al participio con una forma del verbo היה .

Haugg remacha el argumento lingüístico observando que Lucas nunca emplea presentes con significación de futuro. Y si esto ocurre alguna vez en los sinópticos restantes, el helenista Lucas tiene buen cuidado de corregir cuidadosamente, poniendo los tiempos en sus tiempos gramaticales exactos (34).

B) *Crítica*

1) *María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel.*

Esta primera premisa puede ser admitida sin discusión. Es admitida por la generalidad de los autores, y en el estado actual de nuestro conocimiento de las costumbres judías es la única aceptable.

2) *En el estado de desposada son ilícitas las relaciones matrimoniales.*

Advertíamos que con esta afirmación Gaechter se oponía a la sentencia común. Sin embargo, se ha apoyado en argumentos tan fuer-

(32) *O. c.*, 97, nota 68.

(33) JOUON: *O. c.*, 121 abcd.

(34) Apud ZERWICK, *o. c.*, 131. Allí se citan dos ejemplos: Mat. 24, 40 nos dice: tunc erunt duo in agro, εἷς παραλαμβάνεται; Lucas, por el contrario: erunt duo in lecto uno: ὁ εἷς παραλημφθήσεται.

tes que no sin legítima satisfacción ha podido escribir en el prólogo de la tercera edición de su libro: "ningún crítico ha discutido que mi opinión acerca de las relaciones de los desposados entre los judíos contemporáneos... responde a los documentos históricos" (35).

Con todo, y admitiendo el esfuerzo y la contribución notabilísima del autor al problema, no dejan de existir ciertas atenuantes de sus argumentos, ciertas consideraciones de carácter general que debilitan algún tanto la fuerza de los testimonios allegados.

Notemos con el P. Fernández, en su magnífica obra, que "es cierto que, según la literatura rabínica en él (en el acto conyugal entre desposados) cierto desorden" (36).

De hecho esto es lo que ha logrado probar Gaechter: que existía *cierto desorden* que se castigaba en algunas escuelas rabínicas. Pero de ahí a concluir que era considerado como *pecado mortal* hay una distancia considerable que Gaechter no ha salvado con ninguna cita rabínica. Y cabe preguntar: si el acto conyugal, aun implicando cierto desorden, no era tenido por estrictamente pecaminoso, ya que no estaba contra la ley, sino contra prescripciones rabínicas de algunas escuelas, ¿hubiese opuesto María a una clara voluntad de Dios esa especie de reparo nacido de la opinión de los hombres? No es del todo seguro.

En segundo lugar, el P. Patrizi nota que las prescripciones rabínicas son nacidas de escuelas particulares y además posteriores al tiempo de Cristo (37). Tal vel no pueda urgirse demasiado la posterioridad, ya que los documentos citados por Gaechter hacen clara referencia a usos vigentes en el primer siglo. De todas maneras, entre los documentos rabínicos y la dispersión judía, media al menos una generación íntegra, que pudo dar origen a cambios importantes.

Pero sí cabe insistir en que se trata de disposiciones de escuelas particulares. El primer argumento aducido por Gaechter establece flagelación, *según el R. Rabh*. El hecho mismo de que los rabinos inferiores no se atrevan a dictaminar el caso y acudan a otro rabino más autorizado, da bien a entender que la doctrina no estaba muy clara.

En tercer lugar, supuesto que las relaciones matrimoniales fueran ilícitas, se plantea de nuevo, en toda su agudeza, la cuestión del honor de María. Si concibió en tiempo prohibido, las mujeres nazaretanas —linces de semejantes casos— lo hubieran advertido y *comentado*.

---

(35) *O. c.*, pág. 9.

(36) *O. c.*, pág. 26.

(37) *De prima angeli ad Josephum Mariae sponsum legatione commentatio*, 31, 1876, Romae.

Ahora bien, Gaechter prueba abundantemente que las nazaretanas nunca supieron nada que pudiera mancillar el origen de Jesús o la fama de su madre. El autor sale al paso de la dificultad con una ingeniosa distribución de los meses del embarazo a que hemos aludido en nuestra nota 29.

Estas consideraciones, sin conseguir anular la fuerza probatoria de los argumentos de Gaechter, demuestran que no son tan invulnerables como pudiera pensarse, y que la investigación de las fuentes rabínicas queda abierta todavía.

3) *El ángel le anuncia que debe concebir precisamente en el período de desposada, y María así lo entiende.*

Veamos la solidez de los argumentos empleados:

El argumento interno supone que en el mensaje se comunicaron a María todas las cosas necesarias para la recta inteligencia de lo que se le pedía. Y una de las más esenciales —según Gaechter— es la cuestión temporal.

Respondemos que esto es cierto tratándose de una concepción natural, a la cual parecía referirse María en su pregunta. En este caso, naturalmente, para ella tenía una importancia excepcional el factor *cuándo*. Pero tratándose de una concepción virginal, en la que la licitud de sus relaciones matrimoniales no entra para nada, cabe preguntarse si la cuestión temporal tiene tanta importancia. Y creemos que no. Creemos, simplemente, que en una concepción virginal el factor tiempo era indiferente. Esta cuestión podía interesar a María únicamente desde el punto de vista de la salvaguardia de su honor ante los demás. Pero María nunca hubiera opuesto una negativa o una dificultad a la voluntad divina sólo por no correr el riesgo de perder su honor. De hecho no opuso dificultades de este género. Para ella, lo único interesante —aun en la opinión de Gaechter— era la cuestión de la licitud de la concepción. Y ésta era lícita en todo tiempo, ya que se trataba de una concepción virginal.

Así, pues, no es del todo seguro que el ángel debiera informar de la cuestión temporal. De hecho, en el texto actual nada hay que permita deducir la inmediatez. Gaechter supone (38) que en el texto hubo originalmente un "ahora" que después se perdió. Pero, aunque un poco descarnadamente, pudiera responderse, con Brodmann: "quod gratis asseritur, gratis negatur". Mucho menos seguro es el argumento que se pretende sacar de las mismas palabras del ángel: *ecce conci-*

(38) *O. c.*, 98.

pies. El ángel debió emplear un adjetivo: הרה , al igual que en otros lugares del A. T. (Is., 7, 14; Jue., 3, 5). Pero estos mismos pasajes paralelos demuestran que la frase no debe interpretarse necesariamente en un sentido de inmediatez temporal. Ciertamente que en Jue. se anuncia un suceso inmediato, pero en Isaías se ve meridianamente que la frase también puede referirse a un futuro, e incluso muy lejano. Tenemos otro ejemplo en el mismo capítulo primero de Lucas, v. 13, cuando se anuncia a Zacarías que su mujer concebirá y dará a luz un hijo. La concepción no se verifica inmediatamente, sino *post hos dies*, es decir, al cabo de la semana de servicio del sacerdote. Como es natural, aun anunciando la frase una inmediatez temporal, se entiende según las circunstancias de cada caso (39).

Esto mismo debe aplicarse a María: aun suponiendo que ella interpretase las palabras del ángel de una concepción inmediata, debió entender, naturalmente —y en el supuesto de los adversarios de que no tenía voto de virginidad—, que se le anunciaba una concepción a su debido tiempo, cuando fuera posible. ¿Por qué había de entenderlo precisamente de una concepción en tiempo vedado, cuando dentro de poco podría concebir lícitamente? ¿Ni por qué había de atribuir ella a un ángel semejante descabellado pensamiento? Si María tenía pensado entablar relaciones matrimoniales como cualquier muchacha palestinense, resulta extraño pensar que ella interpretase el mensaje como de una concepción ilícita.

Una insistencia:

Alguien podría insistir todavía. De hecho se trata de una concepción inmediata; luego de ella hablaba el ángel en su mensaje. Respondemos, con Zerwick (40): se trataba de una concepción que de hecho

(39) Mons. Enciso, presidente de la Asamblea bíblica en que este trabajo fue leído, tuvo la amabilidad de sugerirnos un certero argumento que posee gran eficacia probativa por hallarse dentro del texto y el contexto de los tiempos verbales que discutimos. Las palabras del ángel a María rezan en Lc. 1, 31: ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ ὑιόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Ahora bien, de estos tres futuros, el último: καλέσεις no puede, no debe ser traducido por un futuro inmediato: *le llamarás ahora mismo.* Se trata de un futuro que se cumplirá "tempore opportuno", en la circuncisión. Luego, a pari, también puede admitirse el mismo sentido de realización no inmediata, sino a su debido tiempo, al precedente συλλήμφῃ. Esto es: concebirás, no ahora sino cuando seas llevada a casa de José. Alguna atenuación puede hallarse al argumento objetando que se trata de tres eventos: concebir, dar a luz, llamar, que forman un tracto único, es decir que son considerados unitariamente, empezando a realizarse en aquel mismo instante. Pero en todo caso, sigue quedando en pie que la inmediatez exigida por el futuro no es tanta que no sufra dilaciones oportunas.

(40) *O. c.*, 130-131.

era inmediata, conc. Se trataba de ella precisamente en cuanto inmediata, nego. Como advertimos, lo único realmente interesante era que se trataba de una concepción virginal, en la que la cuestión temporal carecía de importancia.

4) *María se limitó a preguntar cómo podía ser madre si le eran ilícitas las relaciones matrimoniales.*

El argumento que se emplea para probar el aserto es doble. El primero queda examinado arriba: a María se le hablaba de una concepción inmediata y en este sentido pregunta. Hemos visto a qué debemos atenernos.

María no responde: no conoceré varón. Limita la cuestión al presente: no conozco.

Recordemos el pasaje de Joüon, donde se habla sobre la fuerza temporal del participio arameo que debió emplear María. Este participio admite perfectamente una significación de futuro, o, hablando con más propiedad, de presente que se prolonga en el futuro. De hecho, el mismo Joüon interpreta este presente de María como "un état présent impliquant volonté d'y persevérer" (41).

Gaechter, con todo, insiste en su posición en el prólogo a la tercera edición de su libro, aduciendo un nuevo argumento, dignísimo de estudio, tomado del oriental "Las mil y una noches". En el cuento correspondiente a la noche 27 se pregunta a un joven, perdidamente enamorado de una muchacha, acerca de sus experiencias femeninas. "Por Alah —contesta el joven—, no conozco mujeres."

Evidentemente, estas palabras no encierran ningún voto de virginidad: el muchacho suspiraba ardientemente por conquistar a su amada. A pari, concluye Gaechter, las palabras de María "no conozco varón" tampoco encierran un voto que abarcase el futuro.

No me ha sido posible confrontar el original árabe. Poseo únicamente la traducción directa del árabe de Mardrus, Méjico, 1945, que vierte el pasaje de una manera empírica, favorable, en todo caso, a la opinión de Gaechter: "No tengo mujer." Pero es claro que, dado el sentido semita del verbo conocer, la traducción de Mardrus es un poco ambigua, ya que se puede tener mujer y no conocerla, e inversamente, Gaechter parece traducir con más justeza: "Ich kenne keine Frauen."

La eficacia del argumento es tan manifiesta que no merece la pena destacarla. Pero también aquí existen atenuantes considerables. Las circunstancias son tales que a juzgar por ellas —y sin ánimo de re-

(41) *L'Évangile de Jésus-Christ,* 284.

nunciar a un examen del texto original— en el caso del joven más bien debería traducirse "no he conocido mujeres", ya que el muchacho responde a una pregunta acerca de sus *experiencias* con mujeres. Y, naturalmente, puede decir que no las ha tenido, absolutamente. El caso de María es muy diverso. Se trata de un futuro en ella. Y ya sea un futuro mediato, ya inmediato, refiriéndose a él, y siendo desposada, María no podía decir tan absolutamente que "no conocía varón"..., a no ser que tuviera voto de virginidad.

El contexto del joven habla de un pasado.

El contexto de María habla de un futuro, como se ha demostrado aquí mismo, contra Landersdorfer.

¿Qué pensar de la opinión de Haugg de que Lucas no emplea nunca presentes con valor de futuros? La afirmación se rebate aduciendo ejemplos en contra. Así tenemos Lc., 12, 33: "facite vobis sacculos qui non veterascunt, thesaurum non deficientem in caelis, quo fur non *appropiat* neque tinea *corrumpit*": ἐγγίζει, διαφθείρει, son dos presentes con evidente significación de futuro, o, mejor, de presente durativo.

Los exegetas cuidan, además, de advertir que el uso del presente en frases negativas significa explícitamente un estado actual, pero implícitamente la intención de continuar en él. Y esto no en virtud de leyes o reglas lingüísticas peculiares de la lengua hebrea, sino *vi verborum*. Se aducen varios ejemplos que iluminan suficientemente la afirmación. Zerwick (42) razona con el caso del hombre a quien ofrecen un cigarrillo. Si el interesado contesta: "No, gracias, no fumo", el sentido evidente de la frase es que no fuma nunca, que no tiene hábito de fumar.

Existen, además, otros elementos de juicio que acreditan que si María oponía únicamente una dificultad temporal, no debió haber empleado una frase tan universal y absoluta:

a) Porque supuesta su decisión de tener relaciones matrimoniales cuando las buenas costumbres lo autorizasen, y supuesto que ya había elegido esposo y había de contraer matrimonio con José, lógicamente debió decir: τόν ἄνδρα μου οὐ γινώσκω, y no de una manera universal: ἄνδρα οὐ γινώσκω.

b) Porque supuesto igualmente su voluntad de contraer relaciones matrimoniales a su tiempo, es decir, supuesto que ella se refería únicamente a una dificultad temporal, ante la embajada del ángel que

(42) *O. c.*, 125. BRODMANN: *O. c.*, pág. 37, nota 1 trae un ejemplo similar tomado del P. Diego de Estella.

la anunciaba la voluntad de Dios debió responder con más verdad y más rendimiento: "quoniam virum *nondum* cognosco" (43).

c) Porque la dificultad de María no era tan grave que pudiera motivar una negativa tan terminante. Supuesto que se tratase de una concepción inmediata, la solución era sencilla: se trataba, sencillamente, de adelantar las nupcias. Gaechter asegura que el día de la boda venía ya fijado desde el día de los esponsales y que no estaba en mano de cualquiera adelantar o retrasar las fechas. Brodmann, por el contrario, aduce un pasaje de R. Cijja en el que parece ser posible la abreviación del período e incluso la supresión total del tiempo esponsalicio (44).

Voto o propósito

Existen autores que afectados por las diversas dificultades que acosan a los sostenedores del voto de virginidad, han querido eludir la dificultad radicalmente, atribuyendo a María no un voto —insólito en la sociedad judía contemporánea—, sino un mero propósito. Así, por ejemplo, Lagrange, Sickenberger, Schmid J., Holzmeister, Dausch, Innitzen y varios otros citados por Ceuppens y Brodmann (45).

Para nuestro intento, la distinción no reviste gran importancia. Lo único que hemos pretendido dilucidar ha sido la existencia o no existencia de una voluntad de virginidad en María. Por lo demás, todas las dificultades aducidas en contra del voto tienen casi el mismo valor aducidas contra el propósito. Puede comprobarse el aserto volviendo a repasar el artículo y leyendo propósito donde nosotros hemos venido diciendo voto. Los argumentos tienen idéntica validez en ambos casos, ya que, en puridad, entre voto y propósito sólo existe diferencia de grados.

Esto supuesto, no tenemos ningún inconveniente en conceder que la resolución de virginidad de María pudo limitarse a un solo propósito. Pero también concedemos que quien admita el propósito no puede tener reparos fundamentales para admitir el voto, ya que los votos a Yahvé eran práctica conocida entre los judíos.

---

(43) Cfr. ZERWICK: *O. c.*, 129-130.
(44) BRODMANN: *O. c.*, pág. 35.
(45) BRODMANN: *O. c.*, 40, nota 1. CEUPPENS: *O. c.*, pág. 78.

CONCLUSION

La conclusión de nuestro estudio debe ser modesta necesariamente. Atendida la fuerza probatoria de los argumentos que se oponen al voto, tal vez no se pueda afirmar alegremente la existencia del mismo. Pero una cosa es cierta: los argumentos, en todo caso, no son tales que obliguen a abandonar la tesis más extendida hasta el momento.

Y también es cierto igualmente que, admitido el voto o propósito de virginidad de María, el texto se explica más fácilmente sin necesidad de suplir palabras o de restringir más de lo justo el alcance temporal de los verbos.

Como ha podido observarse, para que la tesis —tan poderosamente defendida por Gaechter— pueda mantenerse, es absolutamente necesario que sean ciertas las cuatro premisas en que hemos distinguido sus afirmaciones.

Pero la tercera premisa —que hace referencia a la inmediatez de la concepción, es decir, a la concepción siendo María sólo desposada— tiene puntos demasiado débiles. Tan débiles que no pueden resistir el impacto lingüístico a que han sido sometidos. No puede probarse que María entendiera el mensaje como de inmediata realización. Obviamente, atendida su psicología y su estado —próximo al matrimonio— debió de entender de una concepción a su debido tiempo. Y en este caso sus palabras לא ידעתי איש sólo tienen un sentido universal y absoluto: *he resuelto permanecer virgen.*

M. I. Sr. D. JOSE M.ª GONZALEZ RUIZ, Pbro.
Canónigo Lectoral de Málaga

¿UN CELIBATO APOSTOLICO?
(1 Cor. 7, 25-38)

SUMARIO

I. Doble perspectiva sobre la virginidad.

II. ¿Quiénes son las "vírgenes" de 1 Cor. 7, 25?

III. Exégesis del texto paulino.

IV. Conclusión: motivos "apostólicos" para la observancia del celibato.

I

DOBLE PERSPECTIVA SOBRE LA VIRGINIDAD

EN 1 Cor. 7, 1-9 ventila San Pablo el problema general sobre la virginidad. Ciertos cristianos (probablemente de tendencias gnósticas, aunque situándose en el extremo opuesto de los "libertinos") se preguntaban si la continencia absoluta no estaba mandada en vista de la proximidad de la Parusía, o, por lo menos, como consecuencia de la pertenencia al Cuerpo de Cristo.

La respuesta de Pablo es clara y meridiana: "Cosa buena y loable (καλόν en sentido moral) es que el hombre no toque mujer" (1 Cor. 7, 1).

En la nueva Economía la continencia tiene un valor moral y ascético de primera categoría. Sin embargo, la continencia no es una ley general en la vida cristiana. Lo ordinario es que "cada cual tenga su mujer, y cada mujer su marido", ya que de otra manera sería fácil el peligro de "lujuria".

Tan general es esta postura, que el Apóstol cree oportuno proclamar aquí la ley fundamental de la vida matrimonial: la obligatoriedad del débito conyugal: "El marido pague el débito a su mujer, así como la mujer al marido; la mujer no tiene potestad sobre sí misma, sino el marido; igualmente el marido no tiene potestad sobre sí mismo, sino la mujer" (3-4).

Es verdad que de mutuo acuerdo pueden ceder de este derecho; pero aun así no lo hagan más que temporalmente y con una finalidad religiosa: "No os privéis mutuamente del débito, si no es, de mutuo acuerdo, y por un tiempo, para dedicaros a la oración; pero en seguida volved de nuevo a vuestras relaciones, para que no os tiente Satanás por vuestra incontinencia" (5).

Aún más, esta separación temporal con fines religiosos no es un precepto que da el Apóstol, sino una mera concesión (v. 6), pues puede ha-

ber muchos esposos que ni siquiera temporalmente y para dedicarse a la oración deban suspender sus relaciones conyugales.

Una vez asentado el principio sobre la santidad y universalidad del matrimonio, Pablo afirma que el celibato es en sí superior; y ya que él ha recibido de Dios este don, "quisiera que todos los hombres lo recibieran también" (v. 7). No obstante, Dios tiene una medida en la distribución de los carismas: "Quisiera que todos los hombres fueran como yo; pero cada cual tiene recibido de Dios un carisma peculiar, uno así y otro de otra manera" (v. 7).

Ojo, pues, con generalizar: el carisma de la virginidad no es ofrecido por Dios a todos los cristianos, sino a una pequeña minoría. La masa de los creyentes recibirá de ordinario el carisma de la castidad conyugal, y ha de estar rigurosamente a las normas que el Apóstol, en nombre de Dios, marca a los esposos cristianos.

Como vemos, Pablo se mueve en la tesis general de la virginidad cristiana. Una de sus afirmaciones más perentorias es la generalidad del carisma del matrimonio cristiano, y la consiguiente particularidad del carisma de la virginidad, que el Espíritu Santo ofrece solamente a una reducida selección de los creyentes.

Lejos de subestimar el matrimonio, Pablo dará más adelante una verdadera mística del amor y de la vida conyugal, afirmando nada menos que el matrimonio cristiano es un reflejo y una derivación del misterioso y sublime connubio de Cristo con la Iglesia (Ef. 5, 23-33).

Aún más, sin salirnos del contexto inmediato, descubrimos en Pablo una seria preocupación por la moral matrimonial, y por ello se detiene a continuación en dar normas concretas sobre la indisolubilidad del vínculo (vv. 8-11) y el llamado "privilegio paulino" (vv. 12-24).

En este punto concreto es cuando entra en escena la perícopa que estudiamos: "Acerca de las vírgenes no tengo mandamiento del Señor, sino que doy un consejo, en mi calidad de creyente que la misericordia del Señor me ha otorgado" (v. 25).

Ya una primera consideración nos inclina a sospechar que se trata de un nuevo problema, de una nueva pregunta propuesta por los corintios.

Pablo acaba de sentar por extenso la doctrina oficial sobre la virginidad como carisma en sí superior al matrimonio, pero limitado en su concesión por la voluntad explícita del Espíritu Santo. Lo lógico es que ahora se trate de una nueva cuestión, de otra perspectiva diversa. Este es un mínimum, del cual ha de partir en la exégesis de nuestra perícopa.

II

¿QUIENES SON LAS "VIRGENES" DE 1 COR. 7, 25?

Una interpretación, ya hoy clásica, del texto paulino es la de los que creen que aquí hay ya un primer brote del "syneisaktismo" o "virgines subintroductae" (1).

El "syneisaktismo", en resumen, era una especie de cohabitación espiritual de personas de ambos sexos consagradas por voto a Dios.

El primer indicio de semejante costumbre lo encontramos ya en el "Pastor" de Hermas, que la describe en esta candorosa narración:

> "Díjele yo (al Pastor):
>
> —Señor, ¿qué voy a hacer aquí solo?
>
> —No estás solo —me replicó—, pues estas vírgenes están contigo.
>
> —Encomiéndame, pues, a ellas —le dije.
>
> Llamólas entonces el Pastor y les dijo:
>
> —Os entrego a éste hasta que yo vuelva.
>
> Yo me quedé solo con las vírgenes. Ellas estaban muy alegres y se mostraban muy amables conmigo, señaladamente las cuatro de entre ellas más vistosas. Dijéronme entonces las vírgenes:
>
> —Hoy no viene el Pastor aquí.
>
> —Pues ¿qué voy a hacer yo? —les dije.
>
> —Espérale —me contestaron— hasta la tarde; si para entonces ha llegado, él hablará contigo; si no, te quedarás con nosotras hasta que vuelva.
>
> Yo les respondí:
>
> —Le esperaré, desde luego, hasta la tarde; mas si para entonces no ha llegado, me marcharé a mi casa y volveré mañana por la mañana.
>
> Ellas me contestaron diciendo:
>
> —A nosotras fuiste entregado; no puedes, por tanto, retirarte de nuestro lado.
>
> —Pero ¿cómo me voy a quedar? —repliqué yo.

---

(1) H. ACHELIS: *Virgines subintroductae.* Ein Beitrag zum Kap. 7 des Korintherbriefs, Leipzig, 1902; Z. A. RICHARD: *Sur 1 Cor. 7, 36-38: Cas de conscience d'un père chrétien ou "mariage ascetique"*? en "Memorial J. Chaine" (1950) 309-320; J. HERING, *La prem. Epître de saint Paul aux Cor.*, Neuchâtel-Paris, 1949.

—Dormirás —me contestaron— con nosotras como un hermano y no como un hombre. Porque tú eres hermano nuestro y en adelante queremos habitar contigo, pues te amamos sobremanera.

Yo, a pesar de todo, tenía vergüenza de quedarme con ellas. Entonces, la que de entre ellas parecía la primera, empezó a besarme, y las demás, como vieron que ella me besaba, empezaron también a besarme, y me llevaron en torno a la torre jugando conmigo. Por mi parte, me había vuelto joven, y empecé también a jugar con ellas. De ellas, en efecto, unas formaban corros de danza, otras bailaban sueltas, otras cantaban. Y yo, en silencio, iba caminando con ellas en torno a la torre y me sentía muy contento en su compañía.

Venida la tarde, intenté marcharme a mi casa, mas ellas no me lo consintieron. Pasé, pues, en su compañía aquella noche y dormí junto a la torre.

Extendieron ellas sus túnicas de lino en la tierra y me acostaron en medio de ellas, y ninguna otra cosa hacían sino orar. Y yo oraba también juntamente con ellas y no con menos fervor. Las vírgenes, que me veían así orar, se llenaban de alegría. Y allí me quedé hasta el día siguiente, a la hora segunda, en compañía de las vírgenes.

Entonces llegó el Pastor y les dijo a las vírgenes:

—¿Le habéis hecho alguna insolencia?

—Pregúntale —respondieron— a él mismo.

Yo entonces le dije:

—Señor, estoy muy contento de haberme quedado con ellas" (2).

El "syneisaktismo" como tal aparece por primera vez mencionado el año 270 en la carta que en nombre del Concilio de Antioquía escribe el presbítero Malción contra Pablo de Samosata (3).

Más tarde, quizás a mediados del siglo IV, encontramos una condenación abierta en el apócrifo clementino "Epistolae ad Virgines":

"Estamos persuadidos, hermanos, respecto a vosotros, que pensáis aquellas cosas que se requieren para vuestra vida. Mas si hablamos así de las cosas que hablamos, es por los malos rumores que corren ahora acerca de ciertos hombres sin pudor que, so capa de piedad, habitan con vírgenes en la misma casa y se exponen al peligro, o andan solos con ellas por el camino y soledad, camino, por cierto, lleno de peligros y de tropiezos y de lazos y de hoyas. Tal modo de obrar es indecoroso en cristianos y

(2) *Pastor*, Sim. IX. IX, 10-11, trad. B. A. C.

(3) Cfr. EUSEBIO, HE, VII, 30, 12: συνεισάκτας αὐτοῦ γυναῖκας ὡς Ἀντιοχεῖς ὀνομάζουσιν.

hombres religiosos. Otros, los comilones, comen y beben con ellas, con las vírgenes y personas consagradas a Dios, entre lascivia licencia y mucha torpeza; cosa que no debe hacerse entre fieles, y menos entre aquéllos que eligieron para sí el estado virginal. Otros se reúnen para pláticas vanas y necias, y para reir y murmurar los unos de los otros, y se cazan palabras de unos contra otros, y son perezosos. Con ellos no os permitimos ni tomar la comida. Otros andan dando vueltas por las casas de las vírgenes, hermanos o hermanas, con pretexto de visitarlos, o de leer las Escrituras, o de exorcizarlos, o enseñarlos. Estando, como están, ociosos y sin hacer nada, preguntan lo que no debe preguntarse, y con blandas palabras hacen negocio con el nombre de Cristo" (4).

Richard (5) concibe así el texto paulino desde este punto de vista:

"Cuesta poco imaginar que, por reacción contra las costumbres generales, al lado de una fracción de cristianos, contagiados aún de las facilidades paganas (ahí tenemos a los "Libertinos", de los que habla en varios lugares de la Epístola), se hubieran constituído pequeños grupos, galvanizados por un ideal, sedientos de pureza, cuyos miembros se consagraban a la virginidad para servir a su Señor más cabalmente. Pero los peligros de la vida corriente no dejaban de subsistir, sobre todo para las chicas. ¿Es, pues, difícil entonces imaginar una joven cristiana, que se pusiera, por un matrimonio ficticio, bajo la protección oficial y legal de un hombre, hermano suyo en la fe, cuya presencia a su lado apartaría de ella las solicitaciones indiscretas, quizás brutales, y que, en nombre de su misma fe, se comprometiera a respetar la virginidad de su protegida, para no quebrantar su ardiente llamada hacia Dios? Comentando así nuestro texto, M. Chaine no dejaba de recordar las tristes revelaciones que una gran encuesta de la J. O. C. F. antes de la guerra había aportado acerca de la vida de las jóvenes obreras de nuestras fábricas, las cuales, por lo general, no podían escapar, sino era por el matrimonio, a las constantes y odiosas insolencias de sus camaradas de trabajo. Una vez casadas, se las dejaba tranquilas: ya tenían uno que respondiera por ellas y las protegiera. En una época, en que el claustro no existía aún, en que la virginidad era mirada como cosa sin valor por un mundo pagano degradado, la virgen consagrada pudo hallar ocasionalmente un refugio paradójico en el matrimonio; refugio no siempre muy seguro ni muy duradero. Tal sería la situación a que se refiere el texto paulino."

(4) *1.ª Ep. ad Virgines*, X, BAC 283 s.
(5) *l. cit.*

Siguiendo esta misma línea exegética, el P. D. Marinelli, O. F. M. (6) propone una ingeniosa interpretación.

Los "vírgenes" son los judíos convertidos, que habían celebrado solamente los "erusin" (ארוסין) o "esponsales", y no los "nissuin" נשואין o "boda". Entre unos y otros podrían transcurrir hasta doce meses. La esposa era al mismo tiempo virgen. El consejo de San Pablo se refería a la consumación del matrimonio entre los que únicamente habían celebrado los "erusin".

Sin embargo, una gran mayoría de Padres y no pocos autores modernos (7) entienden la relación "quis-virgo" no en un sentido horizontal o amoroso, sino vertical: de padre a hija.

Se trataría de una consulta hecha por padres cristianos acerca de dar en matrimonio a sus hijas "vírgenes".

Finalmente, San Jerónimo (8) y San Epifanio (9), eludiendo las innegables dificultades de las otras interpretaciones, acudieron alambicadamente a una retorcida interpretación alegórica: la consulta está hecha por un hombre en general, y la "virgen", más que una joven, es un símbolo del cuerpo virginal o de la virginidad.

III

EXEGESIS DEL TEXTO PAULINO

Antes de hacer la crítica de las distintas interpretaciones y optar por alguna de ellas, haremos la exégesis de la perícopa paulina, siempre partiendo del presupuesto de que aquí nos vamos a encontrar con una perspectiva distinta de la que aparece al principio del capítulo sobre el valor, en general, de la virginidad cristiana.

> v. 25: "Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor, sino más bien doy un consejo como quien por la misericordia del Señor es creyente."

(6) *De Virginibus in Cor. 7, 36-38* en "Liber Annuus" IV (1953-4), Jerusalén, 1954, pp. 184-218.

(7) R. SICKENBERGER: *Syneisaktentum im erste Korintherbriefe?* en BZ 3 (1905), 44-69; E. B. ALLO, *Ep. aux Cor.* p. 185 ss.; D. HUBY: *Prem. Ep. aux Cor.*, Paris, 1948 h. l.; R. KUGELMANN: *1 Cor. 7, 36-38* en CBQ 10 (1948) 63-71; V. IACONO: *Le Ep. di San Paolo ai Cor. e ai Gal.*, Torino, 1951, 321 ss.

(8) *Adv. Jov.* lib. 1, 13: PL 23, 242 ss.

(9) *Adv. Haer.* 61, 5: PG 41, 1046 s.

Pablo como "apóstol" era transmisor de la Revelación, y en calidad de tal no podía honradamente afirmar que hubiera un "precepto" del Señor en este "asunto de las vírgenes", que le consultan los corintios. Sin embargo, Pablo es también un "creyente" como otro cualquiera, y en calidad de tal —como simple creyente— va a dar un consejo concreto.

> v. 26: "Así, pues, creo yo que esto es bueno a causa de las dificultades presentes, porque es bueno al hombre quedarse como está".

La θλῖψις es un concepto corriente en la ascética pastoral de Pablo: se refiere a las tribulaciones y apuros que traen consigo inevitablemente los avatares de la vida apostólica (10). Esta "dificultad" o "tribulación" es "actual", "presente" (11); se trata de un momento determinado, de una circunstancia especial, y no de la cotidianidad de la vida corriente.

Καλόν tiene en San Pablo, como en la ética popular del estoicismo vulgarizado, un indudable matiz moral, pero con un evidente subrayado de voluntariedad. Se dice de una acción moral relevante, en cierto sentido extraordinaria, que llama la atención (12).

> v. 27: "¿Estás unido a una mujer? No busques la ruptura. ¿Estás desligado de mujer? No busques mujer."

No nos podemos salir de la perspectiva concreta de la pregunta hecha por los corintios. Se trata de un grupo determinado, que hace a Pablo una consulta sobre su estado.

Pues bien, a estos tales el Apóstol les recomienda no cambiar de estado. Si uno está casado, es obvio que no ha de dejar a la mujer. Pero si está libre de lazos matrimoniales, se le aconseja que quede en estado de soltería.

> v. 28: "Pero si, a pesar de todo, te casares, no pecas; y si la virgen se casare, no peca. Y aun incluso tendrán los tales tribulaciones en la carne. Y yo, por mi parte, no os lo echo en culpa."

Una traducción corriente supone que Pablo con la expresión "tribulaciones en la carne" se refiere a las incomodidades de la vida conyugal, que él quisiera evitar a sus consultantes.

---

(10) Cfr. 2 Cor. 12, 10; 6, 4; 1 Tes. 3, 7: GRUNDMANN, ThWbNt I, 349 s.
(11) Cfr. 3 Mac. 1, 16:
(12) W. BAUER: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch,* Berlín, 1952, p. 725.

"La tribulación (θλῖψις) —escribe E. B. Allo (13)— que Pablo quisiera ahorrar a sus fieles recomendándoles el celibato, no puede ser el conjunto de las tribulaciones postreras que preceden el fin del mundo; porque nadie podrá hurtar el cuerpo a ellas, y Pablo no podría ahorrárselas a nadie, sea o no soltero. Este "tormento en la carne" se confunde con la "necesidad presente" del v. 26, y ya no es escatológica; los "que están divididos", menos apegados a Dios y más apegados a las cosas temporales (vv. 32 ss.) tienen que sufrir más del tren ordinario de este mundo, con todas las calamidades innúmeras que le asaltan."

Esta exégesis supondría un verdadero "hápax" en lo más entrañable del pensamiento paulino. El Apóstol exhortaría al celibato, aduciendo como razón potentísima las ventajas temporales, la comodidad, el confort que una vida consagrada a la virginidad trae consigo en comparación con el ajetreo de la vida matrimonial. Francamente, esta exégesis nos parece indigna del gran Apóstol.

Si a esta primera impresión añadimos el resultado de un estudio detenido sobre la θλῖψις en la ascética pastoral de Pablo, aquella exégesis, además de indigna, se nos presenta como imposible.

La θλῖψις en San Pablo es un elemento integrante de la economía del "hombre en Cristo": juntamente con Cristo el hombre regenerado "consufre" (Rom. 8, 7), es "concrucificado" (Rom. 6, 6; Gal. 2, 19), "conmuere" (2 Cor. 7, 3) y es "consepultado" (Rom. 6, 4; Col. 2, 12).

Y si en el proceso vital de cualquier cristiano hay una reproducción del vivir completo de Cristo, principalmente de su padecer, en el apóstol queda marcada, como constitutivo esencial, esta dimensión específica del ser en Cristo: el *padecer redentivo.* Para San Pablo, el Apóstol es el hombre que, en su incorporación mística a Cristo, destaca aquella faceta: *el hombre que padece y sufre para construir la Iglesia* (2 Cor. 4, 10; 6, 4-10; 11, 23-33; 12, 12; Gál. 6, 17; 1 Tim. 2, 6-7; 2 Tim. 1, 11; 2, 10; Col. 1, 24). En este último texto Pablo se gloría de "padecer en su carne, en pro de la Iglesia, las tribulaciones de Cristo". El "sufrimiento en la carne" —θλῖψις τῇ σαρκὶ— es el gran instrumento apostólico de la vitalidad de la Iglesia.

Así, pues, creemos que San Pablo tiene por delante otra perspectiva diversa: la ἀνάγκη ἐνεστῶσα —las "dificultades presentes"— hemos visto que se refieren a los obstáculos que encuentra el Reino en un momento determinado de su historia expansiva. En vista de estas "dificultades especiales". Pablo exhorta a aquel grupo de corintios, que le

(13) *S. Paul: Prem. Ep. aux Cor.*, París, 1935, p. 178 s.

consultan, a que, de ser posible, se mantengan célibes. Se trata, pues, del tema apostólico: de la difusión del Reino de Dios.

El Reino de Dios exige un grupo de consagrados, que no piensen más que en su difusión. Pablo aconseja a sus consultantes a que se mantengan célibes para dedicar todas sus energías a la propagación del Reino en aquella encrucijada de la Historia de la Salvación.

Ahora bien, se trata de un consejo. Si, pues, estos auxiliares de Pablo contraen matrimonio, no hacen mal; e incluso podrán, en cierta medida, contribuir a la difusión del Reino de Dios, pues también ellos "podrán tener tribulación en su carne", también podrán luchar y recibir heridas gloriosas en el certamen por la causa evangélica. Y termina el Apóstol: "Y yo, por mi parte, no os lo echo en culpa". Esta es la única significación del verbo φείδομαι, y no esa otra que retorcidamente se le atribuye al texto: "Yo quisiera ahorraros este trabajo" (14). Pablo, aunque desearía colaboradores evangélicos desligados de todo afán conyugal, no reprocha a aquéllos que contraigan matrimonio.

> v. 29: "Y esto es lo que os digo, hermanos, el "kairós" ha sido "recortado": y ya no queda otro remedio sino que los que tienen mujer sean como si no la tuvieran."

La palabra hebrea עת, como su traducción griega καιρός, rara vez se emplea para indicar la simple sucesión cronológica, sino que, acompañada frecuentemente de un genitivo, indica el punto exacto de una acción o de un acontecimiento: tiempo del llanto, tiempo del amor, de la promesa, de la salida del rey a la guerra, etc. Con sufijo o la preposición ל: con infinitivo significa el "tiempo adecuado para algo": "a su tiempo" (Ps. 104, 27; 1, 3); "tiempo de habitar en las casas" (Ag. 1, 2.4; Os. 10, 2; Eccl. 3, 2-8). Así, pues, καιρός no es "tiempo" en abstracto, sino "el tiempo adecuado para algo". Este "tiempo-para" ofrece al hombre una ocasión de actuar, que debe aprovechar. En la vida natural, el labrador debe espiar el "tiempo" oportuno para la sementera y la recolección; y así igualmente en la vida espiritual Dios ofrece también un "tiempo", una "oportunidad" para recibir su gracia.

Así, pues, la profecía ve en la historia una serie de "tiempos", que reciben de Dios un contenido específico y exigen del hombre una correspondencia adecuada. El tiempo no aparece como una continuidad

---

(14) φείδομαι con genitivo de persona siempre significa en Pablo "perdonar", "no culpar": 2 Cor. 1, 23; Rom. 8, 32; 11, 21.

cronológica, sino como una "serie teológica" de acontecimientos, de cuyo conjunto resulta la Historia (15).

San Pablo sigue esta línea ideológica del Antiguo Testamento. Hay casos en que la dependencia literal es evidente, como en Ef. 5, 15-16: "Mirad con cuidado cómo andáis, no como necios, sino como sabios, *rescatando el kairós* (ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν) porque los Días son malos". Es exactamente la frase de Dan. 2, 8: καιρόν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε. Los "tiempos" o "kairói" son los diversos jalones de la Historia de la Salud, ordenados previamente por Dios. "No criterios humanos —escribe O. Cullmann (16)— sino un decreto divino es el que hace de tal o tal fecha una "kairós", y esto en vista de la realización del plan divino de la Salud. Y precisamente porque este plan, en su realización, está ligado a ciertos "kairói", momentos escogidos por Dios, hay una Historia de la Salud" (17).

El "eón" actual es de suyo malo, está dominado por las potestades infernales; el cristiano espera el "eón" futuro, que será todo bueno, donde "Dios lo será todo en todo" (1 Cor. 15, 28). Pero ya desde ahora el "eón" futuro como que irrumpe en el "eón presente", y se va produciendo una lucha progresiva, al final de la cual el "eón" futuro desplazará por completo al "eón" malvado. Este punto final de la Historia de la Salud es lo que el mismo Pablo ha llamado la "recapitulación" (ἀνακεζαλαίωσις) de los "kairói" (Ef. 1, 10).

En esto consiste la Historia de la Salud, que se va desarrollando en el tiempo a través de esos jalones, que son los "kairói", las "ocasiones" oportunas para la consecución de la Salud.

Pablo imagina el "eón" malvado como una sucesión de "días", y de éstos dice que son "malos"; ahora bien, en las tinieblas de estos "días malos", de este "eón" malvado, van brillando ininterrumpidamente algunos puntos luminosos, que son los "kairói", los "momentos" de la distribución de la Salud.

Estos "kairói" hay que "comprarlos". El Apóstol emplea un verbo griego (ἐξαγοράζω), que se refiere a la compra oportuna que se hace en un mercado después de haber dado la vuelta para encontrar una ganga. En el mercado del "eón" malvado se exponen en abundancia géneros malos; hay que saber aprovechar la ocasión, y no desperdiciarla, cuando de vez en cuando se ofrezca la oportunidad de adquirir la Salud: es el mercado del "kairós".

---

(15) W. Eichrodt: *Heilserfahrung u. Zeitverständnis im A. T.*, "Theologische Zeitschrift", 1956, 103-1025; cfr. G. Pidoux: *La notion biblique du temps*, en "Rev. de Théol. et de Philos.", 1952, 124 ss.

(16) *Christ et le Temps*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 28.

(17) Cfr. G. Delling, ThWbNT III, p. 456-465.

Dentro de esta concepción del "kairós" en sus relaciones con la Historia de la Salud hay una metáfora corriente en los Profetas, según la cual Dios, en un momento dado, *recorta* o destaca un "kairós" de la sucesión cronológica del acontecer universal y lo ofrece como posibilidad de salvación (18).

En Daniel es donde vemos más desarrollada la metáfora. En 7, 22 aparece el "Anciano de Días" y de él se dice que τὴν κρίσιν ἔδωκε τοῖς ἁγίοις τοῦ Ὑψίστου καὶ ὁ καιρὸς ἐδόθη καὶ τὸ βασίλειον κατέσχον οἱ ἅγιοι. La frase es expresiva: "fue dado, ofrecido al kairós y los santos obtuvieron el reinado".

Principalmente en 9,24: donde los LXX dicen "Setenta semanas han sido decretadas (ἐκρίθησαν) sobre tu pueblo", Teodoción, al que sigue la Vulgata, traduce más literalmente el hebreo (נחתך): "Setenta semanas han sido recortadas (συνετμήθησαν)".

Ahora bien, volviendo al texto paulino, encontramos que συνεσταλμένος es perfectamente equivalente de συντετμημένος, correspondiente al הרץ hebreo: se trata de un "kairós recortado" por Dios, ofrecido como posibilidad concreta y especial de salvación.

Pablo no piensa en ese concepto, relativamente moderno en la espiritualidad cristiana, de la brevedad del tiempo; ni demuestra tampoco preocupaciones escatológicas. Su preocupación es fundamentalmente soteriológica: el "kairós" está "recortado", destacado de la sucesión cronológica y ofrecido al hombre como una oportunidad de salvación. A Pablo le ha tocado vivir en un "kairós", en una encrucijada decisiva de la Historia de la Salvación.

No queremos prejuzgar las conclusiones de nuestra exégesis; por ahora nos contentamos con señalar estos indicios, sin estrujar sus posibilidades. Pablo afirma que Dios ofrece un "kairós", un momento oportuno en la Historia de la Salvación, y pide brazos para que colaboren con él en esta oportunidad del Evangelio. Estos auxiliares harían mejor en no casarse, para dedicarse más ampliamente a esta labor evangélica. Sin embargo, Pablo no aprieta: confiesa que pueden casarse, y que aun así "podrán tener tribulaciones en la carne", podrán contribuir con el inevitable sufrimiento apostólico a la construcción de la Iglesia.

---

(18) Is. 10, 22-23: ...τὸ κατάλεμμα αὐτοῦ σωθήσεται· λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ. — *Is. 28, 22:* ...συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα, πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαὼθ, ἅ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γὴν...; *hebr.:* כָּלָה וְנֶחֱרָצָה, de חָרַץ; cfr. 1 Reg. 20, 40; Job. 14, 5.

Ahora insiste sobre lo mismo. Vuelve a subrayar la urgencia de la labor: el "kairós" está ahí y hay que aprovecharlo. Por lo menos, estos auxiliares apostólicos procuren dedicarse al ministerio, "como si no tuvieran mujeres", sacrificando en provecho del Reino de Dios lo que sea posible de su vida y atenciones domésticas.

> v. 30: "Y los que lloran como si no llorasen; y los que se alegran como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyeran."

Pablo exige una postura de atención máxima al Reino de Dios, de suerte que los quehaceres ordinarios del hombre —ya alegres, ya tristes— no le absorban el tiempo y la mente, sino que pasen por ellos como por ascuas.

> v. 31: "Y los que usan del mundo, como si no usaran de él a fondo; pues está ya pasando la representación de este mundo."

"Este mundo" (ὁ κόσμος οὗτος) tiene un sentido peyorativo: es el mundo satánico, cuyo fin ya ha comenzado. En este sentido Pablo usa la equivalencia κόσμος = αἰών. (Cfr. 1 Cor. 3, 19; 5, 10; 7, 31; Ef. 2, 2; 1 Cor. 1, 20; 2, 6). La venida de Jesús marcó el principio de la nueva era, del nuevo "eón", el "eón" definitivo. Pero el tránsito del "eón" malvado al "eón" purificado no se hace instantáneamente, sino en un proceso gradual que dura desde el comienzo de la predicación evangélica hasta el día de la Parusía de Cristo.

La tarea fundamental de la Iglesia es ir arrancando el "mundo" del poder diabólico, que aún hoy domina. La lucha del cristiano no se dirige contra "carne y sangre", hombres de carne y hueso, frágiles y derrotables; sino, nada menos, "contra los Principados, contra las Potestades, contra los Jefes mundiales de estas Tinieblas, contra los Seres espirituales de la Maldad que están en las regiones celestes" (Ef. 6, 12).

El concepto del Diablo como "jefe de este mundo" se encuentra expresamente en San Juan (12, 31; 14, 30), en San Lucas (4, 6) y se insinúa con bastante claridad en San Mateo (4, 9).

Sin embargo, el mílite cristiano ha de ser optimista, pues la victoria le llegará a pertenecer en absoluto; por eso Pablo exhorta confiadamente a "ponerse la armadura de Dios para poder resistir en el Día Malo, y, tras haberlo cumplido todo, quedar dueños del campo" (Ef. 6, 13).

Por eso aquí el Apóstol acude a una felicísima comparación tomada del teatro. La Historia, según los designios divinos, es un drama en dos actos: en el primero el protagonista es el "mundo este", el "eón"

presente dominado por el poder infernal. Pero ya está para caer el telón sobre este primer acto, para dar comienzo el segundo, cuyo protagonista es el "mundo mejor", el "eón" mesiánico; pues el "mundo este" "está ya pasando", ya ha sido representado el papel de este mundo (19).

> v. 32: "¡Qué más quisiera yo sino que vosotros viviérais despreocupados! El célibe se preocupa de las cosas del Señor: cómo agradar al Señor.
>
> v. 33: El casado se preocupa de las cosas del mundo: cómo agradar a la mujer.
>
> v. 34: Y queda dividido. Y la mujer no casada y la virgen se preocupa de las cosas del Señor, para ser santa no sólo en el cuerpo sino en el espíritu; pero la casada se preocupa de las cosas del mundo: cómo agradar al marido."

El verbo θέλω significa con frecuencia una veleidad.

El μέριμνα y μεριμνάω el matiz de "ansiedad" desaparece muchas veces y queda sólo el de "dedicación", "trabajo", "ocupación" (20).

Pablo, como padre benévolo y benigno, hubiera querido que sus "auxiliares" estuvieran libres y despreocupados. Pero en este "eón" eso es imposible: hay que realizar una tarea. Y este quehacer es común a casados y a célibes.

Pero hay una diferencia: el casado tiene que combinar sus tareas domésticas o profanas con su labor apostólica, y queda así "dividido".

Por el contrario, el célibe no se encuentra en este compromiso su doble dedicación.

Como vemos, se trata de personas de ambos sexos: el celibato, que aquí aconseja el Apóstol, tiene las mismas ventajas para el hombre y la mujer: la posibilidad de una más plena dedicación a "las cosas del Señor".

> v. 35: "Esto os lo digo en vuestro propio interés, no para echaros un lazo, sino para llevaros a lo que es digno y que une, sin división, al Señor."

Pablo insiste en la libertad de su consejo; no manda ni ordena; sólo busca el interés y la conveniencia de sus colaboradores apostólicos,

---

(19) Cfr. K. L. SCHMIDT, ThWbNT: "Wenn man 1 K, 31 in σχῆμα den Habitus im Sinne eines Theaterausdruckes versteht, so kann παράγειν auch bedeuten *auftreten lassen* (auf der Bühne). Wir könnten dann folgendes herauslesen: die Rolle dieser Welt ist ausgespielt; demnach *wird ein anderes* σχῆμα *auf der Bühne erscheinen.* Das Präsens will dabei beachtet sein: die grosse eschatologische Veränderung ist schon im fange".

(20) Cfr. MOULTON-MICHIGAN: *The Vocabulary of the Greek Testament,* London, 1929, p. 26, 397 ss.

si es que se sienten con fuerzas para realizar esta dedicación plena al Evangelio.

> v. 36: "Y si alguno cree faltar a la decencia con respecto a su virgen, por ser excesivamente ardiente, y las cosas tienen que seguir su curso, que haga lo que quiera: no peca. Que se casen."

El verbo ἀσχημονέω se refiere ordinariamente, no a un mero sentimiento de pudor, sino a una falta de decencia.

El adjetivo ὑπέρακμος es un "hápax" griego, y según su etimología significa "excesivamente vigoroso", "sexualmente muy desarrollado" (21). La traducción de la Vulgata —"superadulta"— es injustificada: En este caso se referiría a la "virgen" y el sujeto de la oración sería el padre de la muchacha. Pero entonces habría que suponer que el padre "falta a la decencia", porque su hija "ha pasado la edad" y no se ha casado. Esto es francamente difícil de encajar en el contexto.

Pero lo verdaderamente imposible es explicar la última frase: "que se casen". ¿El padre con la hija? ¿O hay que suponer la entrada subrepticia de un personaje, del cual no se habla para nada en el contexto?

Por eso creemos que las relaciones se desarrollan en un plano horizontal: el "tal" es un hombre que se puede casar con la "virgen".

El adjetivo ὑπέρακμος lógicamente hay que aplicarlo al "hombre". Se trata de un hombre, que, siendo de un temperamento ardiente, cree faltar o estar en peligro de faltar a la decencia con respecto a su "virgen". En este caso Pablo les aconseja abiertamente el casamiento.

> v. 37: "Pero si alguno está firmemente decidido en su corazón, no sintiendo presión alguna, sino que, por el contrario, goza de dominio sobre su propia voluntad, y ha resuelto en su corazón guardar a su virgen, hará muy bien."

Es el caso contrario. Cuando el hombre se siente seguro de sí mismo, perfectamente equilibrado, y libremente decide no casarse, dice el Apóstol que "hará muy bien".

> v. 38: "Así que el que se casa con su virgen hace bien; y el que nose casa, hará mejor."

La única dificultad que presenta este versículo es el empleo del verbo γαμίζω que en griego clásico tiene sentido activo "casar", "dar en matrimonio".

---

(21) LINDEL-SCOTT: *A greek english Lexicon*, Oxford, 1925, p. 40.

Sin embargo, en el griego helenístico es constante la confusión de los verbos en -έω con los en -ίζω y así γαμίζω equivale aquí a γαμέω (22).

IV

CONCLUSION: MOTIVOS "APOSTOLICOS" PARA LA OBSERVANCIA DEL CELIBATO

Recogiendo los datos dispersos del análisis exegético que acabamos de hacer y procurando no traspasar los límites del propio texto paulino, intentaremos penetrar en el contenido directo del pensamiento del Apóstol.

1.º) En primer lugar, volvemos a insistir en la duplicidad de perspectivas de ambas partes del capítulo 7 de la 1 Cor. En la primera se plantea en general el problema de la virginidad a la luz de la nueva Revelación cristiana. Pablo afirma su superioridad sobre el matrimonio, aunque deja bien asentado que aquélla —la virginidad— es un carisma más bien raro, ofrecido por el Espíritu a una selección del pueblo cristiano; a la masa se le concede el carisma del matrimonio.

Ahora bien, cuando en el v. 25 Pablo vuelve a hablar sobre un problema de las "vírgenes", debe por fuerza referirse al menos a otra dimensión del mismo tema.

2.º) Las relaciones entre el "hombre" y la "virgen" no parecen ser verticales —de padre a hija—, sino horizontales. En este caso, ¿de qué se trata? Hemos repasado las diversas soluciones: matrimonio o noviazgo espiritual, o desposorios según el ritual judaico. Ambas hipótesis pueden sostenerse, aunque no ofrecen suficientes pruebas.

Para la finalidad de nuestro estudio nos basta con admitir la horizontalidad de las relaciones, siendo indiferente una u otra suposición. Sin embargo, en vista de los resultados, que vamos inmediatamente a señalar, creemos que habría que enfocar algo diversamente los sujetos de las relaciones.

3.º) Del análisis exegético del texto resulta que los motivos aducidos por Pablo se refieren al orden "apostólico": las "dificultades presentes" (v. 25) se refieren a los avatares de la lucha por el Evangelio; las "tribulaciones en la carne" (v. 28) son el instrumento activo de la edificación de la Iglesia; el "kairós recortado" (v. 28) indica un mo-

(22) Cfr. M. ZERWICK: *Analysis philologica N. T. graeci,* Romae, 1953, p. 373; W. BAUER: *Wörterbuch zum N. T.,* Giessen, 1928; MOULTON-MICHIGAN, s. v.

mento crucial de la Historia de la Salud, que no hay que desperdiciar; la alusión "al papel de este mundo, que está ya siendo cumplido" (v. 31) se refiere a la batalla del Reino de Dios contra las Potestades infernales, que aún dominan en este "eón"; el "atarearse por las cosas del Señor" (v. 34) concuerda con este tono de preocupación por el Reino de Dios.

4.º) Por todo ello, sospechamos que la consulta hecha al Apóstol partía de un grupo "apostólico", de unos auxiliares inmediatos en la labor de evangelización. No preguntan en abstracto sobre la excelencia de la virginidad con respecto al matrimonio (pregunta ya despachada en la primera parte del capítulo), sino en concreto sobre la conveniencia de contraer matrimonio en vista de su dedicación o consagración a la tarea apostólica.

5.º) En este caso hay que explicar la postura del hombre con respecto a "su" virgen. ¿Se trataba de un "noviazgo espiritual", precursor del "syneisaktismo"? Es posible, pero no se puede probar. ¿Se trataba de un mero "matrimonio rato", según la ley judaica? También es posible, aunque quizás menos probable que la hipótesis anterior.

Por eso creemos simplemente que se trata meramente de jóvenes cristianos de ambos sexos, que rodeaban más íntimamente al Apóstol y constituían su estado mayor en la evangelización de Corinto.

Como es natural, entre ellos habría relaciones prematrimoniales, y, en vista de la predicación del Apóstol, se llegaron a preguntar si no sería mejor quedar célibes.

Pablo les contesta que, en rigor, no hay un precepto del Señor disponiendo que los miembros activos de la Iglesia, los "auxiliares apostólicos", guarden la virginidad. No obstante, dado caso que ha empezado la última fase de la Historia de la Salud y urge la difusión del mensaje evangélico, lo más conveniente es que el estado mayor de la Iglesia lo deje todo, aun lo lícito, y se consagre plenamente a la lucha por el Reino de Dios. Sin embargo, si alguno no puede decentemente guardar el celibato, cásese enhorabuena, sabiendo incluso que podrá continuar en la plana mayor del Ejército, aunque lógicamente su dedicación al Reino de Dios estará mediatizada por las ineludibles obligaciones del matrimonio y del hogar.

Por consiguiente, en este texto paulino tenemos el fundamento más primitivo de lo que pudiéramos llamar celibato "apostólico". No decimos celibato "religioso", pues ello equivaldría a la "virginidad consagrada", de la que habla la primera parte del capítulo, sino meramente "apostólico", o sea requerido por una dedicación íntegra a la lucha activa por el Reino de Dios.

Siguiendo esta línea del consejo paulino, los sacerdotes, desde los comienzos de la Iglesia, empezaron a observar el celibato con esta finalidad "apostólica", sin que por eso se confundieran con los monjes. En el siglo IV encontramos ya en el Concilio de Elvira la primera legislación eclesiástica sobre el celibato de los clérigos. En la Iglesia latina prevaleció por completo la legislación en este sentido, quedando los clérigos orientales facultados para contraer matrimonio antes de las órdenes mayores.

La Iglesia, aun hoy, en su legislación, mantiene exacta la norma del Apóstol: no recrimina a los eclesiásticos orientales que contraen matrimonio, aunque sigue suave y maternalmente insistiendo en que la causa del Reino de Dios ganará mucho de un estado mayor, plenamente dedicado a la tarea evangelizadora y desligado, por completo, del cúmulo de preocupaciones que inevitablemente trae consigo la vida doméstica.

R. P. Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P.
Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. De la Facultad Teológica de San Esteban. Salamanca

EL CIELO NUEVO Y LA TIERRA NUEVA

SUMARIO

La contienda sobre los orígenes de las cosas.
El problema del fin de las mismas.
El cielo y la tierra creados para el hombre.
Contaminados por los pecados del hombre.
El mundo asociado a la vida del hombre.
La Jerusalén santa en los días mesiánicos.
Los cielos nuevos y la tierra nueva en los tiempos mesiánicos.

EN la memoria de todos está la enconada lucha entablada a fines del siglo pasado y principios del presente sobre el problema de los orígenes del mundo. Al fin, la contienda se vino a resolver en que la enseñanza del primer capítulo del Génesis se limita al primer artículo de nuestra fe: "Creo en Dios Padre, Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra." Todo lo demás es una a modo de parábola, que el autor sagrado emplea para inculcar a un pueblo rudo, con la obra de la creación, el precepto sabático, que tanta importancia tenía en la legislación mosaica. La cosmogonía bíblica, de que tan entusiasmados estaban algunos exegetas, los cuales querían ver en ella una prueba de la revelación divina concedida a Moisés, hubo de ser echada en olvido. La Sagrada Escritura, como libro religioso que es, no plantea los problemas científicos, que Dios entregó a las disputas de los hombres.

Con este problema de los orígenes está relacionado el de los fines. El Evangelio nos habla de la consumación del mundo. Se incluyen en esta expresión el fin de la historia humana y el juicio último del linaje humano, lo que no ofrece dificultad ni a la exégesis ni a la teología. Pero del mundo, es decir, de los cielos y de la tierra, que, según el Génesis, fueron creados para servicio del hombre, ¿qué será? La teología antigua, representada por Santo Tomás, se ocupó de este problema y, fundándose en algunos textos bíblicos, y en las concepciones físicas de la época, afirmaba la conveniencia de que los demás cuerpos, fuera

de los humanos, recibieran de la bondad divina alguna perfección gloriosa, mediante la cual se acomodaran al nuevo estado del hombre, de suerte que éste pudiera contemplar con los ojos corporales la gloria de la divinidad reflejada en el mundo visible. Así pensaba explicar las palabras de Isaías, citadas luego por San Pedro y por San Juan (Is. 65, 17; 66, 22; Apoc. 21, 1). Esto estaba en armonía con la común sentencia relativa al cielo empíreo, en el que Dios desplegaba su magnificencia en favor de los elegidos. (Cf. Sum. Theol. I, q. 66, a. 3). ¿Qué nos dice sobre esto la Escritura? Es lo que me propongo exponer ahora brevemente.

Empecemos por recordar que, según la Biblia, Dios creó todas las cosas por amor del hombre. Tal es el pensamiento del capítulo primero del Génesis. El remate de las ocho obras, que Dios ejecuta en los seis días de la creación, es el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, para que ejerza su señorío sobre los animales todos. En esto precisamente estaría la imagen y semejanza de Dios, en ser su lugarteniente en la tierra. Pero notemos que no sólo los vivientes de la tierra fueron creados por amor del hombre, porque hasta las estrellas del cielo lo fueron para servicio del mismo, para alumbrarle con su luz y servirle además en la regulación de los tiempos (Gén. 1, 14 ss.). En esto se manifiesta la misericordia del Señor, tan celebrada en el salmo 136: "Alabad a Yahvé, porque es bueno, porque es eterna su misericodia. Alabad al que es único en hacer grandes maravillas, porque es eterna su misericordia. Alabad al que hizo sabiamente los cielos, porque es eterna su misericordia. Alabad al que afirmó la tierra sobre las aguas, porque es eterna su misericordia. Alabad al que hizo las grandes lumbreras, porque es eterna su misericordia. El sol para dominar el día, porque es eterna su misericordia. La luna para dominar la noche, porque es eterna su misericordia." Todavía resalta más este pensamiento en el salmo 8, donde leemos: "Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos, la luna y las estrellas, que tú has establecido: ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, o el hijo del hombre, para que te cuides de él? Le has hecho poco menor que los ángeles; le has coronado de honor y de gloria, le has puesto sobre las obras de tus manos" (8, 4-6). Estas palabras son el comentario de la bendición de Dios a los primeros padres, en Gén. 1, 26 ss. Como lo son asimismo las de Gén. 9, 5 ss., en que, a las mismas bestias se conmina con la pena de muerte, si atentaren contra la vida del hombre, "porque éste ha sido hecho a imagen de Dios". San Pablo completa este pensamiento cuando escribe a los corintios: "Nadie pues se gloríe en los hombres, que todo es vuestro... y vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (I Cor. 3, 21 ss.).

Aquí tenemos el orden de la creación entera, según la concepción bíblica. Esta concepción del mundo tiene grande importancia en la Escritura por la estrecha relación que establece entre el hombre y la naturaleza. Pero advirtamos que semejante relación es sobre todo religiosa. Los autores sagrados no suelen considerar las cosas sino desde este punto de vista, o sea, bajo esta razón formal. Señalemos como prueba algunos pasajes de la Biblia. Cuando Caín derramó la sangre de su hermano Abel, dícele Dios: "La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra." Y en virtud de esto el fratricida será maldito de la tierra que abrió su boca para recibir la sangre de Abel (Gén. 4, 10 ss.). La corrupción, que trajo sobre la tierra la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, hizo que la justicia de Dios enviase el diluvio para purificar la tierra. Es que ésta había quedado contaminada con los pecados de la humanidad, según que claramente se dice en Núm. 35, 33: "No dejéis que se contamine la tierra en que habitéis, porque la sangre contamina la tierra y no puede ésta ser purificada sino con la sangre de quien la derramó". Esto tenía mayor importancia en la tierra de Canaán, en la que habitaría Dios en medio de su pueblo (Ib. 34).

No sólo los crímenes cometidos en la tierra la contaminaban, porque hasta el mismo cadáver del criminal tenía el mismo efecto, por lo cual se ordena en el Deuteronomio 21, 23, que sea enterrado el mismo día "porque el ahorcado es maldición de Dios y no ha de manchar la tierra, que Yahvé tu Dios te da en heredad". Este texto nos trae a la memoria la petición hecha por los judíos a Pilato, de que se quitaran de la cruz los cuerpos del Señor y de los ladrones, que con El habían sido crucificados.

El Código llamado de Santidad insiste en este principio. Para apartar a Israel de las abominaciones cananeas, dice que los moradores de la tierra la han manchado y que Dios castigará sus maldades. (Lev. 18, 24 ss.). "Guárdense, pues, los hijos de Israel de cometer tales abominaciones, no sea que les ocurra lo mismo" (Ib. 28; conf. 20, 22).

Los profetas tienen el mismo lenguaje. Isaías dice en el comienzo de su apocalipsis: "La tierra está desolada, marchita; el mundo perece, languidece; perece el cielo con la tierra. La tierra está profanada por sus moradores, que traspasaron la ley, falsearon el derecho, quebrantaron la alianza eterna. Por eso la maldición consume la tierra y sus moradores llevan sobre sí las penas de sus crímenes" (24, 4 ss.). Jeremías no tiene otro lenguaje. Echando en cara a Judá sus abominaciones idolátricas, le dice: "Contaminaste la tierra con tus perversidades y fornicaciones" (3, 2). Y del reino de Israel asegura que hizo otro tanto, que también él había contaminado la tierra por sus adulterios con la

piedra y el leño. (Ib. 9). Y esto se agrava, si consideramos que, como el profeta dice, desde que entraron en la tierra, que Dios les dio, la contaminaron haciendo abominable para Dios su heredad.

Ezequiel, queriendo dar razón del cautiverio de la casa de Israel, lo atribuye a que, desde que moraron en la tierra, la contaminaron con sus malas obras y pecados. Su obrar ante Dios era como inmundicia de menstruada. Por eso descargó Dios su ira sobre ellos, por la sangre que derramaron en la tierra y por los ídolos con que la contaminaron (36, 16 ss.). No tiene otro modo de expresarse el salmista: "Sacrificaron, dice, los propios hijos y las propias hijas a los demonios; derramaron sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canaán. Y quedó la tierra contaminada con su sangre" (106, 37 ss.).

Hay también otro aspecto más grave en que el cielo y la tierra aparecen más abominables ante Dios. Es bien sabido que el culto pagano de la naturaleza, de la tierra que da los frutos con que el hombre se nutre, del cielo que, con sus influencias, la fertiliza; de los astros que brillan en el cielo. Sobre todo, en la época de la dominación asiria, adquirió en Judá mucho auge el culto de la "milicia del cielo" y en particular de la "reina del cielo", la luna. Con esto los astros que, según el Génesis, habían sido creados por Dios para servicio del hombre y para pregoneros de la gloria del Creador (Sal. 19, 1), venían a ser los usurpadores del honor de Dios, por cuanto ellos recibían el culto, que sólo al Señor es debido. Por lo cual dice Isaías: "Entonces en aquel día, visitará Yahvé la milicia de los cielos en la altura y abajo a los reyes de la tierra." Esta visita del Señor es su intervención para ejercer el juicio, para vengar su honor ultrajado. "Entonces, dice Isaías, que la luna se enrojecerá, el sol palidecerá, cuando Yahvé Sebaot sea proclamado rey" (24, 23). Es decir, que venga a hacer que su majestad divina sea reconocida.

En otros lugares de la Escritura se nos ofrecen los cielos y la tierra como espantados ante la majestad del Señor, que viene a ejercer su juicio, no contra ellos, sino contra los hombres. Así leemos en Isaías 34, 4: que la milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrrolla un libro, y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera". Y todo esto ante la cólera de Yahvé contra las naciones. Los comienzos del libro de Miqueas no son menos terribles al anunciarnos que Yahvé "va a salir de su morada, va a descender y hollar las cumbres de la tierra y a su paso se fundirán los montes y se derretirán los valles como al fuego se derrite la cera" (1, 3 ss.). Concuerda con esto el principio del oráculo de Nahum contra Nínive: "Ante

Yahvé tiemblan los montes, se disuelven los collados, se agita en tumulto la tierra, el mundo y sus habitantes todos. ¿Quién podrá permanecer ante su ira? Quién arrostrar el ardor de su cólera? Su furor se difunde como fuego y las rocas se quebrantan ante El" (1, 5 ss.).

Pero es San Juan el que nos pinta con más vivos colores los efectos de la cólera divina sobre la naturaleza. A la apertura del sexto sello, dice el profeta que "hubo un gran terremoto y el sol se volvió negro como un saco de pelo de cabra, y la luna se tornó toda como sangre, y las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, como higuera que deja caer sus hojas sacudida por viento fuerte, y el cielo se enrolló como un libro y todos los montes e islas se movieron en sus lugares" (6, 12-14).

El efecto de estos fenómenos en los moradores de la tierra fue extraordinario, porque sintieron llegado el día grande de la ira del Señor ante el cual nadie podrá tenerse en pie.

* * *

De cuanto dejamos expuesto una cosa se sigue muy evidente: cuán asociada al hombre se presenta la naturaleza a los ojos de los autores sagrados. Habiendo sido creada para el hombre, participa de su vida. Según la ordenación divina, le sirve en el sustento y conservación de la vida y, mostrándole la gloria de Dios, le ayuda a conocerle y le estimula a servirle. Esto cuando las cosas siguen un curso natural, porque en otro caso, la cólera de Dios se hará sentir sobre el hombre y sobre la naturaleza. San Juan Crisóstomo compara la naturaleza a la nodriza que, encariñada con la criatura que amamantó, sigue con la mente sus destinos, asociada a los accidentes felices o desgraciados de ella. De aquí deduciremos algunas conclusiones útiles. Sea la primera la explicación de aquéllas singulares palabras de San Pablo en su epístola a los Romanos: "El continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado sino por razón de quien las sujetó, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (8, 19 ss.). Hermoso pensamiento este que muestra la unidad del cosmos, sintetizado en el hombre, en el microcosmos.

A la luz de esta concepción nos será fácil entender la sentencia del mismo Apóstol a los Colosenses: "Y plugo al Padre que en El (en Cristo) habitase toda la plenitud (de la gracia) y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz, todas las cosas, así las del cielo

como las de la tierra" (1, 19 ss.). La reconciliación mira propiamente a los hombres, que, por el pecado, estaban enemistados con Dios, pero se extiende luego a cuanto al hombre pertenece, a las demás criaturas que Dios hizo y destinó para su servicio.

Esta reconciliación que realizó Cristo mediante su pasión, se extiende luego hasta la consumación del mundo. Los profetas, que veían la ciudad de Jerusalén profanada por tantas abominaciones idolátricas (Jer. 7, 17 ss.), nos la presentan luego en los días del Mesías purificada, santificada y convertida en grata morada de Yahvé (Ez. 48, 35). Con toda verdad se puede decir que es una ciudad nueva, en la que todos serán santos. Oigamos a Isaías: "Todo el que en la tierra quiera gloriarse se gloriará en el Dios fiel. Todo el que en la tierra jure jurará por el nombre del Dios verdadero, y las angustias pasadas serán dadas al olvido y estarán lejos de mis ojos. Porque voy *a crear cielos nuevos y tierra nueva,* y ya no se acordará de lo pasado y yo no haré de ello memoria, sino que se gozará con gozo y alegría eternos de lo que voy a crear yo, porque voy a crear en Jerusalén alegría y a su pueblo gozo. Y será Jerusalén mi alegría y mi pueblo gozo y en adelante no se oirán más en ella llantos ni clamores. Ni habrá niño que muera de pocos días, ni viejo que no cumpla los suyos. Morir a los cien años será morir niño y no llegar a los cien será tenido por maldición" (65, 16-20). Esta es la novedad de esos cielos nuevos y de esa tierra nueva, que Dios hará cuando, purificado Israel de todos sus crímenes y vuelto de todo corazón a Dios, reciba las bendiciones que se prometen a los guardadores de la Ley (Lev. 26, 3; Deut. 28, 1), pero centuplicados, porque los días del Mesías son los días de la gran misericordia de Dios.

En el capítulo siguiente desarrolla Isaías el mismo pensamiento. El profeta tiene ante los ojos la vuelta del cautiverio a la que va asociada la llegada del Mesías. Unido a este gran suceso ve la reunión de las naciones en Jerusalén para contemplar la gloria de Yahvé, la gloria que desplegará en la bendición de su pueblo. "Y de todas las naciones traerán a vuestros hermanos como ofrenda a Yahvé, a caballo, en carros, en literas, en mulos y en dromedarios, a mi monte santo, a Jerusalén, como traen los hijos de Israel sus ofrendas en vasos puros al templo de Yahvé. Y yo elegiré de entre ellos sacerdotes y levitas, porque, así como subsistirán ante mí *los cielos nuevos y la tierra nueva,* que voy a crear, así subsistirá vuestra progenie y vuestro nombre y, de novilunio en novilunio y de sábado en sábado, vendrá toda carne a postrarse ante mí, dice Yahvé" (66, 20-23). Una vez más vemos que los cielos nuevos y la tierra nueva no son otra cosa que el mundo nuevo que Dios creará, cuando haga resplandecer su gloria en Jerusalén y en su santo templo, gloria que se

extenderá al universo entero. Entonces el pueblo de Israel será un pueblo nuevo, cuando Jerusalén y su templo se revestirán de la gloria de Yahvé, entonces el universo entero, creado para servicio del hombre, participará de la misma gloria.

Todo esto que los profetas anuncian para los días mesiánicos no tuvo su cumplimiento en la época histórica del mesianismo, cuando, según la declaración del Salvador, en el campo de trigo sembró el enemigo la cizaña. Pero en la segunda etapa, en la eterna, se cumplirán a la letra los oráculos de los profetas, cuando Dios purifique el universo contaminado por los pecados de los hombres. Y es San Juan quien nos declara este misterio en el Apocalipsis, cuando la historia sea acabada y con ella la lucha entre Satán y Cristo. Todos los adversarios del Cordero han sido juzgados, todo el que no esté escrito en el libro de la vida será arrojado en el estanque de fuego. Tal era el justo paradero que merecían.

Ahora nos queda por ver la suerte de los justos, de los que poblarán la ciudad santa de Dios, la Jerusalén celestial. Pues ahora es cuando el profeta dice: "*Vi un cielo nuevo y una tierra nueva,* porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar no existía ya." San Juan nos había declarado antes cómo ante la presencia del Soberano Juez, que se sienta en su trono, huyeron los cielos y la tierra y no dejaron rastro de sí. ¿Qué es lo que les hace huir? El terror de la majestad del Juez y la conciencia de hallarse contaminados por los pecados de la humanidad. El mar, imagen de las agitaciones del mundo, también desapareció, para dar lugar a la nueva creación de Dios: "He aquí que yo *hago nuevas todas las cosas*". (21, 5). Y de esas cosas nuevas estará ausente toda culpa y por consiguiente todo dolor y pena. ¿Cuál es el sentido de todas estas imágenes? Creemos no haber duda en ello. Es la desaparición total del pecado y el pleno cumplimiento de los vaticinios mesiánicos. La descripción, que luego nos hace San Juan de la Jerusalén celestial, puede considerarse como la de estos cielos nuevos y de esta tierra nueva, de los cuales estará desterrado todo pecado, por lo cual la gloria de Yahvé envolverá a todos sus moradores.

* * *

¿Y tendrá alguna otra realidad esta purificación de los elementos? Los teólogos antiguos, menos peritos en apreciar las formas literarias de la Escritura, eso que hoy llamamos géneros literarios, buscaban en lo material de la letra un sentido concreto, que concordase con el carácter de los Libros Santos. Oigamos a Santo Tomás: "Habiendo sido hecho el

mundo en cierto modo por el hombre, conviene que cuando el hombre va a ser glorificado en el cuerpo, los demás cuerpos del mundo sean mudados en mejor estado, para que su lugar sea más conveniente y su aspecto más deleitable. Para lo cual es preciso eliminar todas aquellas cosas que se oponen a la gloria. Y estas son dos: la corrupción y la infección de la culpa... Y aunque propiamente las cosas corporales no pueden ser sujeto de culpa, todavía nace de la culpa cierta incongruencia en las cosas corporales que las hace ineptas para lo espiritual. Y así vemos que los lugares en que se cometió un crimen no se reputan idóneos para ejercer en ellos algún acto sagrado, a menos que primero no sean purificados. En este sentido se puede decir que del pecado del hombre nace cierta inidoneidad para recibir la gloria, que resulta de nuestro uso. Y de esto debe ser purificado el mundo" (Supp. q. 74, a. 1, c.).

Al leer estas líneas nos viene a la mente tantos ritos litúrgicos, ordenados a santificar o reconciliar los lugares y edificios antes de dedicarlos a usos sagrados. Pero, ¿será verdad que nuestro Señor se amolde a nuestras normas litúrgicas en la ordenación futura del universo para la más plena glorificación de los justos? ¿No es más natural que veamos en todo esto imágenes tomadas de nuestras manifestaciones religiosas para expresar con formas humanas y adaptables a nuestra condición, los misterios divinos, siendo ley común de los profetas que, para expresar los inefables misterios de Dios, se sirvan de las imágenes que les ofrecen la naturaleza y la vida humana?

La teología antigua pretendía hallar en esas imágenes de los cielos nuevos y de la tierra nueva la idea de una renovación de los elementos, algo que se acomodara al nuevo estado de la naturaleza humana glorificada. Para esto se servían, como no podían menos, de la ciencia física que conocían, que era la de Aristóteles. Según ésta, la naturaleza corporal sería purificada por el fuego, de que nos habla el Apóstol San Pedro, en conformidad con las concepciones corrientes entre los judíos y los griegos, de que el mundo acabaría por el incendio, así como había comenzado por el agua. Con esto los cuerpos se volverían inalterables, gloriosos, amoldándose a la nueva situación del hombre.

¿Qué habrá de verdad en estas teorías? Los teólogos habrán de prescindir de este problema y resignarse a ignorar lo que Dios hará con el mundo cuando llegue el fin de los tiempos, igual que han renunciado a la cosmogonía mosaica. La revelación divina en lo que toca a las postrimerías tiene muchos puntos oscuros. Añadamos uno más y esperemos que el Señor sabrá dar a estos cielos y tierra nueva una realidad más grande de la que nosotros alcanzamos a soñar.

INDICES

I

ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

1) Géneros literarios en los Evangelios

Las citaciones del A. T. en los evangelios sinópticos y en los rabinos, por el R. P. Claudio Gancho, O. F. M. 3-82

Introducción: Influjo del A. T. en el N. y sus causas 5-7

I. — Citaciones en los evangelios 8-65

A. La estructura de las citas evangélicas 8-30

1. Fórmulas introductorias 9-10
2. Atribución directa de las citas 11
3. El texto original 12-30

a) citas paralelas 13-20
1.º En los tres evangelios 13-18
2.º En dos evangelistas 18-20

b) citaciones propias 20-30
1.º San Lucas 20-21
2.º San Mateo 21-30

B. Elemento formal de las citas evangélicas 31-65

1. La fuerza de las fórmulas 31-38

a) "para que se cumpliese" 31-36

b) "es preciso cumplir" 36-38

2. Ejemplos de exégesis cristiana 38-50

3. La apologética de Mateo 50-65

a) Las citaciones de Jesús 51-58

b) Las citaciones del evangelista 58-65

II. — La exégesis rabínica 65-77

1. Las fórmulas introductorias 66-67

2. Diversos tipos de exégesis 67-74

a) Exégesis normal 68-71

b) Exégesis literalista 71-72

c) La exégesis metafórica 72-74

3. El Mesías en la exégesis rabínica 74-77

a) Escasez de textos 74

b) Textos mesiánicos 75-77

III. — Ensayo comparativo 77-82

1) orientación y notas comunes 78-80

2) las diferencias 80-81

3) resumen final 81-82

Los evangelios de la infancia, y las infancias de los héroes, por el M. I. Sr. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro. ... 83-113

¿Por qué se plantea el problema? 85-87

Presupuestos, definición y características del género literario llamado de la infancia de los héroes 87-90

Comparación con las infancias de héroes profanos 90-109

Infancia de Jesús y de Sargón 90-92

Nacimiento de Cristo y de los reyes egipcios 92-94

Buda 94-100

a) Ascendencia regia 97

b) Concepción virginal 97-98

c) El nacimiento con ocasión de un viaje de la madre ... 98

d) La alegría en los cielos por su nacimiento 98

e) La presentación al templo de los recién nacidos 98-99

f) Predicación de la suerte futura del recién nacido por boca de un viejo asceta 99-100

Cristo y Augusto 100-106
La leyenda del "expósito" 106-109

Resumiendo 110-113
1.º La anunciación anterior a la concepción del héroe 110
2.º La parthenogénesis 110-111
3.º La presentación del héroe al Templo 111
4.º El nacimiento en un viaje de la madre 112
5.º La real ascendencia del héroe y la humildad de su origen ... 112
6.º Las señales portentosas que acompañan al nacimiento del héroe 112-113

Género escatológico-apocalíptico en los Evangelios, por el Dr. D. Antonio G. Lamadrid, Pbro. 115-132

Variedad de hipótesis y opiniones 117-119
Las crisis históricas del Viejo y Nuevo Testamentos 119-120
Género literario especial: apocalipsis 120-122
La interpretación del sermón escatológico 122-124
La primera y segunda venidas de Jesús 124-132

El género gnómico en los evangelios, por el R. P. Juan Leal, S. J. 133-197

I. — Literatura gnómica 135-139
Grecia, Babilonia, Egipto, Israel, España 135-139

II. — Forma terminológica gnómica 139-143
A) Terminología gnómica 139-143
1. sentencia 139-140
2. el dicho 140-141
3. el aforismo 141
4. el apotegma 141-152
5. el epígrama 142
6. el Maschal hebreo 142-143

III. — La forma gnómica 143-147
A) Características de fondo 145-146
1.º profunda, grave y original 145-146
2.º dificultad y oscuridad 146
3.º universal y trascendente 146
B) Características de forma 146-146
1.º forma binaria o doble 146
2.º directo y autoritativo 146
3.º concepción figurada 146-147

IV. — Los dichos de Jesús ... 147-153
1.ª Clasificación de las palabras ... 151-152
2.ª Su forma originaria ... 152
3.ª Sitz im Leben de las sentencias ... 152-153

V. — Los términos gnómicos de los evangelios ... 153-159
1. Gnome ... 153-154
2. Maschal-Parabolê ... 154-157
3. Paroimía ... 157-158
4. Logos ... 158-159

VI. — La forma gnómica en los evangelios ... 159-172
1. Caracteres generales de la forma gnómica ... 159-163
2. Carácter figurado de la forma gnómica en los Evangelios ... 163-172

VII. — El uso práctico de las sentencias en los Evangelios ... 172-177
1. Sentencias-tema ... 173-174
2. Sentencias-epifonemas ... 174-175
3. Sentencias-argumento ... 176
4. Sentencias-explicativas ... 176-177

VIII. — Autenticidad de las sentencias evangélicas ... 178-191
1. Criterios de autenticidad ... 179-181
2. El contenido de las sentencias ... 182-183
3. La forma de las sentencias y su autenticidad ... 184-191

IX. — Conclusión histórica, literaria y exegética ... 192-197
1. Conclusión histórica ... 192-194
2. Conclusión literaria ... 194-196
3. Conclusión exegética ... 196-197

2) Otros estudios

Un principio hermenéutico del doctor Máximo, por el R. P. José Ramos García, C. M. F. ... 201-220

Introducción ... 203-206
Declárase el sentido del principio ... 203-206

I. — Su verdad comprobada en los evangelios sinópticos ... 206-210

II. — Su trascendencia puesta de relieve en las cartas apocalípticas ... 210-215

III. — Excursus sobre el sensus plenior ... 215-220

Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación (Lc. 1, 26-38), por el R. P. Isidoro Rodríguez, O. F. M. ... 221-249

Introducción ... 223-226
Relato de la Anunciación ... 226-249
1. Escenario ... 226
2. Aspecto literario ... 226-227
3. Los vv. 26, 27, 28 ... 227-229
A. χαῖρε ... 229-231
B. κεχαριτωμένη ... 231-240
4. Los restantes versículos del relato ... 240-249
Conclusión ... 249

Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora, por el R. P. Marciano Villanueva, C. M. F. ... 251-272

Introducción ... 253-255

I. — Desconocimiento de la virginidad en el A. Testamento ... 255-258
A) Exposición ... 255-256
B) Crítica ... 256-258

II. — Examen filológico del texto ... 258-271

1.° Las palabras significan una virginidad en el pasado .. 258-259
A) Exposición ... 258
B) Crítica ... 258-259
a) Desde una perspectiva psicológica ... 258-259
b) Desde una perspectiva lingüística ... 259

2.° Las palabras significan una virginidad únicamente en el presente y en el futuro inmediato, no en el futuro mediato ... 260-271
A) Exposición ... 260-265
1) María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel ... 261
2) En este estado, María no podía tener lícitamente relaciones matrimoniales ... 261-264
3) El ángel anuncia que María ha de concebir siendo desposada 264-265
4) María se limita a preguntar cómo podía ser madre si las relaciones matrimoniales le eran ilícitas ... 265

B) Crítica 265-271
1) María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel 265
2) En el estado de desposada son ilícitas las relaciones matrimoniales . 265-267
3) El ángel le anuncia que debe concebir precisamente en el período de desposada, y María así lo entiende 267-269
Una insistencia 268-269
4) María se limitó a preguntar cómo podía ser madre si le eran ilícitas las relaciones matrimoniales ... 269-271
Voto a propósito 271
Conclusión 271-272

¿Un celibato apostólico? (1 Cor. 7, 25-38), por el M. I. Sr. don José M.ª González Ruiz, Pbro. 273-291

I. — Doble perspectiva sobre la virginidad 275-276
II. — ¿Quiénes son las "vírgenes" de 1 Cor. 7, 25? 277-280
III. — Exégesis del texto paulino 280-289
IV. — Conclusión: motivos "apostólicos" para la observancia del celibato 289-291

El cielo nuevo y la tierra nueva, por el R. P. Fr. Alberto Colunga, O. P. 293-302

La contienda sobre los orígenes de las cosas 295
El problema del fin de las mismas 295
El cielo y la tierra cerrados para el hombre 296
Contaminados por los pecados del hombre 297
El mundo asociado a la vida del hombre 299
La Jerusalén santa en los días mesiánicos 300
Los cielos nuevos y la tierra nueva en los tiempos mesiánicos ... 301

II

INDICE DE PERSONAS CITADAS

Abbaje, R., 264.
Abbott, 89.
Abiatar, 191.
Achelis, H., 277.
Adriano, 263.
Agustín (San), 223, 239, 254.
Aha bar Honau, 262.
Ahura Mazda, 111.
Aiken, M. C. F., 95.
Alatorre, 135.
Albertz, 190.
Allen, W. C., 7
Allo, B., 280, 282.
Ambrosio (San), 240, 241, 254.
Amón, Rê, 93.
Anesaki, M., 95.
Antolín, T., 187.
Aqiba, 34, 35, 157.
Aristóteles, 135, 139, 146, 225, 245, 246, 302.
Armin, I, Von, 245.
Arnaldich, L., 41.
Ashita, 99, 100.
Asoka, 98.
Atía, 102.
Audet, J. P., 223, 229, 230, 235.
Auer, 260.
Aufhauser, B., 95.
Augusto, 89, 100, 101, 106, 111, 112.
Azaría, 34.

Bacon, W. B., 7.
Bacher, 68, 70, 72.
Ballini, A., 109.
Bar Kochba, 262.
Bardenhewer, O., 223, 228, 254.
Batiffol, P., 149, 182.
Baudiment, 187.
Bauer, W., 7, 36, 231, 232, 235, 281.
Baumstark, A., 7, 27.
Beasley-Murray, G. R., 119.
Beckermann, C., 228.
Benoit, P., 142, 179.
Bentzen, A., 137, 138, 147.
Berekhja, R., 64.
Bergh Eysinga, G. Q., 95.
Bernaola de San Martín, P., 171.
Bigg, Ch., 157.
Bloch, L., 196.
Blume, C., 229.
Boismard, M. E., 189.
Boissevain, 104.
Böklen, 111.
Bonaccorsi, J., 32, 148.
Bonamartini, U., 165.
Bonnetain, F., 223, 238, 239.
Ponsirven, J., 7, 31, 47, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 164, 181.
Bousset, 89, 92.
Bover, J. M.ª, 25, 34, 79, 150, 157, 80, 236, 243, 261.
Braun, F. M., 179.
Brdomann, B., 223, 255, 256, 267, 270, 271.
Brunder, C. H., 153.
Buda, 96, 97, 98, 99, 100, 111, 112.
Bultmann, R., XIII, XIV, 142, 143, 144, 145, 149, 151, 152, 153, 163, 178, 179, 182, 190, 191.
Bunsen, E., 95.
Burney, 186.

Butler, 89.
Buzy, P., 187, 189.

Cambier, 79.
Cantera, F., 25, 34, 243.
Cárbulo, 104.
Causse, A., 137.
Cayetano, T. de Vio, 254,
Cerfaux, L., 7, 34, 79, 151, 157, 179, 180, 186.
Ceuppens, 259, 271.
Cijja, R., 271.
Clemen, A., 7, 36, 65, 95.
Clemente de Alejandría, 148.
Clemente Romano (San), XI
Colani, T., 118.
Collin, L., 95.
Colunga, A., 243, 293.
Coppens, A., 7.
Constantino, 212.
Constracto, H., 229.
Cosme (San), 225.
Crisipo, 146, 215.
Crivelli, C., 244.
Croiset, A., 136, 142.
Cullmann, O., X, 178, 179, 181, 284.
Curtius, E. R., 135.
Chaine, M., 279.
Charlier, C., 197.
Charue, 46.
Cheine, 89.

Dalman, G., 149.
Damián (San), 225.
Danby, H., 164.
Dausch, 271.
Delling, G., 284.
Demócrito, 245, 247.
Descamps, A., 162, 191.
Dibelius, M., 93, 108, 142, 149, 151, 153, 185, 190, 196.
Diehl, E., 241.
Diels, H., 245.
Dietrich, A., 89, 103, 105.
Dijk, J. J. A. van, 136.
Diógenes Laercio, 245.
Dion Cassio, 104.
Dittenberger, 101.
Dittmar, 6.
Dodewaard, 39, 49.
Dodd, C. H., 129, 130, 131, 158, 183.
Dornseiff, F., 139.
Drever, G. H., 228, 229.
Drubbel, A., 137.
Duenwegge, 225.
Duesberg, H., 136, 137, 146.
Duhma, 167.
Dupont, J., 7, 39, 42, 45, 47, 127, 162.
Durand, A., 161.
Duzy, D., 187.

Easton, B. S., 152, 180.
Edmunds, A. J., 95.
Efrén (San), 239.
Eichrodt, W., 284.
Eijo Garay, L., III
Eissfeldt, O., 138.
Eleazar, 34.
Elqana, 99.
Enciso, J., 268.
Epifanio (San), 280.
Esquilo, 225, 240, 247..
Estagirita, 245.
Esteban (San), 233.
Estella, D., 270.
Eusebio, H., 278.
Eusebio de Cesarea, 131.
Eysinga, 89.

Fantini, J., 228, 235.
Fascher, 190.
Feine, P., 7.
Fernández, A., 7, 31, 261, 264, 266.
Feuillet, 119, 189.
Fiebig, P., 171.
Filón, 89, 93.
Florit, E., 179.
Focilides, 136.
Fonseca, da A., 147.
Fraenkel, Ed., 231.

Gaechter, P., 223, 226, 227, 254, 255, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 271.
Galeno, 138.
Gamaliel, R., 56.
Gancho, C., 3.
García, F., 109, 111.
García Blanco, A., 137.
Gardner, 89, 92.
Gelin, A., 138.
Goguel, M., 159, 179, 182.
González Lamadrid, A., 115.
González Llubera, J., 139.
González Ruiz, J. M.ª, 273.
Gotama, 97.
Grandmaison, L., 186.
Grant, F. C., 178.
Gregorio Taumaturgo (S.), 236.
Gresham Machen, 89.
Gresmann, H., 86, 88, 89, 91, 92, 93, 106, 107, 108.
Grundmann, 7, 36, 37, 281.
Gunkel, 89.
Gut, 148, 162, 179.

Haas, H., 95.
Haering, Th., 7.
Hänel, J., 7.
Hardy, E., 95, 99.
Harnack, A., 89, 92, 149.
Hatch, 153.
Hauck, F., 141, 150, 154, 155, 156, 157, 172.
Haugg Donatus, 253, 255, 260, 265, 270.
Haupt, W., 149.
Heráclito, 245.
Hering, J., 277.
Hermaniuk, M., 143, 154, 156, 172.
Hermann, Rode, 225.
Herodoto, 36.
Hesiodo, 136.
Higenfeld, A., 95.
Hilarius, 124.
Hoepfl, 137, 148, 162, 179.
Hoffmann, J., 190.
Holtzmann, 63.
Holzmeister, 271.
Homero, 136, 228, 234, 240, 241, 244, 247, 249.
Horus, 93.
Hühn, 6.
Huby, D., 280.

Iacono, V., 280.
Ignacio de Antioquía (S.), XI.
Indra, 96.
Innitzen, 271.
Ireneo (S.), 223, 239.

Jacquier, E., 147.
Janrowski, B.., 179.
Jenofonte, 194, 249.
Jerónimo (San), 30, 124, 203, 204, 205, 210, 215, 230, 236, 254, 280.
Jiccharq, R., 64.
Johnson, Sh., 7.
Joseph, R., 262.
Joüon, 223, 259, 265, 269.
Juan Crisóstomo (San), 33, 124, 231, 232, 299.
Juan Maldonado, 7, 33, 37, 49, 56, 124, 172.
Jugie ,M., 223, 234, 238.
Jülicher, A., 186, 190.
Justino (San), 18, 194, 239.
Juvenco, 230, 240.

Katz, P., 12.
King L., 91.
Kittel, F., 7, 150, 153, 154, 157, 172, 186, 187.
Kleinhans, A., 61, 62.
Kleutgen, 140, 141, 167, 171.
Klostermann, E., 63, 176.
Knabenbauer, 124.
Koesters, Z., 223.
Kranz, W., 245.

Kuenen, A., 95.
Kugelmann, 280.

Lagrange, M. J., 7, 13, 16, 19, 23, 30, 33, 63, 101, 125, 131, 150, 162, 189, 191, 195, 196, 254, 257, 271.
Lambert, G., 137.
Landersdorfer, 256, 258, 259, 260, 270.
Larfeld, W., 195.
Leal, J., 133.
Leisegang, H., 110.
León-Dufour, X., 186.
Leonardo de Vinci, 242.
Liddell, 231.
Lietzmann, H., 95.
Lillie, A., 95.
Lindel-Scott, 288.
Lippi, 244.
Lobstein, 89.
Lohmeyer, 123.
Loisy, A., 63, 190, 253.
Lowth, R., 137.
Lubac, H. de, 95, 96.
Lyonnet, S., 62, 223, 229, 230, 239, 240.

Llamera, M., 255.
Maldonado, vide Juan de.
Mansón, T. W., 7, 34, 149.
Marathus, J., 103.
Mardrus, 269.
Marinelli, D., 280.
Massebieau, E., 7, 9, 31.
Mâyâ, 96, 97, 98.
Médebielle, A., 223.
Meier, R., 73, 255.
Memling, 244.
Menéndez Pelayo, M., 139.
Merk, A., 7, 236.
Mesina, J., 111.
Metzger, A., 95.
Metzinger, 137, 148, 162, 179.
Millás, J., 138.
Miller, 137.
Moffat, J., 118.
Mohrmann, C., 228.
Moulton, 287, 289.
Muñoz Iglesias, S., 5, 41, 83, 86, 193.
Murillo, B., 243, 244, 247.

Nácar, E., 243.
Natanael, 97.
Nerón, 89, 103, 104, 105.
Nestlé, 236.
Newamann, K., 95.
Nisikanta Chattopadhyaya, 95.
Norden, E., 92, 93.
Notovitch, N. A., 96.

Orígenes, 124, 165, 240.
Orosio, 138.
Ovidio, 138.

Pablo de Samosata, 278.
Pamyles, 112.
Pannier-Renard, 7, 57.
Papías (San), XVII, 148.
Páramo, S., 261.
Patrizi, 266.
Pauly-Wissova, 194.
Pautrel, R., 186.
Pedro de Castilla, 139.
Pedro Mezonzo (S.), 229.
Peinador, M., 165.
Periktion, 93.
Persich, N. E., 153.
Perugino, 244.
Petersen, 92, 100.
Pfleiderer, 89.
Pidoux, G., 284.
Pirot, 39.
Pirot-Clamer, 137, 189.
Pío IX, 238, 240.
Pío XII, 86, 239, 240.
Platón, 89, 111.
Plinio, 104.
Plutarco, 93, 112.
Policarpo, XII.
Prisco, 102.
Prümm, K., 93, 110.

Prümmer, K., 107.
Pnech, A.,

Quintiliano, 135, 139.
Quirino, 107, 108.

Raban Gamaliel, 34.
Rabh, 262, 263.
Rabí D. Sem Tob de Carrión, 139.
Rahlfs, 22.
Ramos García, J., 201.
Ramsés II, 92.
Redpath, 153.
Renán, E., 89.
Renard, H., 137, 143.
Renié, 39, 40, 44, 46.
Richard Garbe, 95.
Richard, Z. A., 277.
Rigaux, B., 179.
Río, M. del, 149.
Roberts, J., 12.
Rodríguez, I, 221.
Rodríguez Marín, 140, 142.
Rohde, M. A., 137.
Roschini, 253.
Ruiz Bueno D., 18, 33.
Russell, J. S., 119.

Salomón, 137, 142, 147, 151.
Sargón, 91, 92, 111, 112.
Sauer J., 223.
Sbarbi, 140.
Scott, 231.
Schlatter, A., 7, 34.
Schmaus, M., 254.
Schmid, J., 271.
Schmidt, K. L., 179, 287.
Schmiedel, 89.
Schmit, J., 182, 187.
Schnoller, 36.
Schotto, A., 149.
Schrenk, 7.
Schürer, E., 108, 164.
Schwartz, 194.
Séneca, 146.
Servio Tullio, 102.
Seydel, R., 89, 95.
Sickenberger, R., 271, 280.
Simaco, 157.
Simay, R., 56.
Sixto, papa, 100.
Sócrates, 194.
Sófocles, 225, 228.
Sofronio (S.), 230.
Soiron, T., 149.
Solón, 135, 136.
Soltau, 89, 100, 101, 103.
Soshyant, 111.
Sperber, A., 7, 12.
Spicq, C., 126.
Stanley, D. M., 7, 63, 64.
Steinmetzer, Franz, 90.
Stendahl, K., 7, 15, 25, 58, 82.
Stephanus, H., 231, 232, 236.
Sterling Berry, 95.
Strack-Billerbeck, 7, 27, 29, 35, 55, 61, 64, 66, 67.
Suddhodana, 96, 97, 98, 99.
Suetonio, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 110.
Suidas, 157.

Tacchi Venturi, 109, 111.
Tachuma, R., 67.
Taciano, 26, 27.
Tarquinio, 102.
Tasker, R., 7.
Taylor, V., 152, 179, 190.
Teodoción, 285.
Teócrito, 228.
Teodoro lector, 225.
Teófilo, 180.
Teognis, 136.
Teubner, 112.
Thales de Mileto, 246.
Thibaut, R., 148, 149, 150.
Tiridates, 89, 103, 104, 105.
Tomác (S.), 295, 301.
Torrey, 15.
Tricot, A., 195.

Turrado, L., 7, 31, 42.
Tuya, M., 223.

Ubach, B., 7, 162.
Urías, 35.
Usener, 89.

Vaccari, A., 12.
Vaganay, L., 147, 173.
Vallée Poussin, L. de la, 95.
Vároli, F., 213.
Vecchi, J. de, 213.
Velletri, A., 103, 105.
Venard, L., 7, 31, 193, 195.
Verne, J., 87.
Vicente Ferrer (San), 213.
Villanueva, M., 251.
Vosté, I., 157, 257.
Völter, 100, 102, 103, 104, 105.

Weiffenback, W., 118.
Werner, J., 138.
Weyden, Van der, 225, 244.
Wikenhauser, A., 7.
Wilkinson, J. R., 149.
Windsch, E., 95.
Witte, L. De, 126.

Yosua, R., 34.
Yuda, R., 73.

Zaratustra, 111.
Zerwick, M., 7, 32, 254, 265, 268, 270, 271, 289.
Zorell, F., 7, 41, 236.

III

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN

Saludo a los señores semanistas y presentación del tema principal de las Semanas, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Leopoldo Eijo Garay ... ... III-XVIII

GÉNEROS LITERARIOS EN LOS EVANGELIOS 1-198

Las citaciones del A. T. en los Evangelios sinópticos y en los rabinos, por el R. P. Claudio Gancho Hernández, O. F. M. 3-82

Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes, por el M. I. Sr. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro. 83-113

Género escatológico-apocalíptico en los Evangelios, por el Dr. don Antonio González Lamadrid, Pbro. 115-132

El género gnómico en los Evangelios, por el R. P. Juan Leal, S. J. 133-197

OTROS ESTUDIOS 199-302

Un principio hermenéutico del doctor Máximo, por el R. P. José Ramos García, C. M. F. 201-249

Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación (Luc. 1, 26-38), por el R. P. Isidoro Rodríguez, O. F. M. 221-249

Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora, por el R. P. Marciano Villanueva, C. M. F. 251-272

¿Un celibato apostólico? (1 Cor. 7, 25-38), por el M. I. Sr. Dr. don José M.ª González Ruiz, Pbro. 273-291

El cielo nuevo y la tierra nueva, por el R. P. Fr. Alberto Colunga, O. P. 293-302

INDICES:

I. — Analítico de los estudios 303-308

1) Géneros literarios en los Evangelios 303-306

2) Otros estudios 306-308

II. — De personas citadas 309-314

III. — General del volumen 314-315

BS411 .S47 1956
Generos literarios en los evangelios
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00067 2172